Martin Dibelius

Die Formgeschichte des Evangeliums.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1919.

Die Formgeschichte des Evangeliums.

Von

Martin Dibelius.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1919.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

Vorwort.

Umrisse zu einer formgeschichtlichen Betrachtung der Evangelien sind es, die der Leser in dieser Schrift findet. Einige ausführende Einzelstudien habe ich bereits veröffentlicht, andere, namentlich zur Geschichte der Paränese, sollen folgen. Vorerst lag mir daran, die Betrachtungsweise als Ganzes der kritischen Debatte auszusetzen. Um die Linien dieses Ganzen nicht zu verwischen, mußte ich hier auf Einzeluntersuchungen und Auseinandersetzungen mit der Forschung verzichten. Vielleicht wirbt gerade diese Art der Darstellung, weil sie die Entwicklung der Tradition aufzuzeigen bemüht ist, der formgeschichtlichen Arbeitsweise Freunde, nicht zuletzt unter den Studierenden, aus deren Kreisen mir gelegentlich der Wunsch nach einer Veröffentlichung solcher Art ausgesprochen worden ist.

Daß allen denen unter ihnen, die jetzt wieder zur Arbeit an diesen Fragen zurückkehren, die Geschichte des Urchristentums nicht nur ihre Probleme aufgebe, sondern auch ihre Werte enthülle, das ist der Wunsch, mit dem ich meine Schrift hinaussende.

Heidelberg, im Januar 1919.

Martin Dibelius.

Inhalt.

I. Formgeschichte.

Der Satz, daß alle Literaturgeschichte Formgeschichte ist, darf gewiß nicht ohne Unterschied auf jede Art von Schrifttum angewendet werden. Ein besonders weiter Geltungsbereich kommt ihm aber in Literaturen zu, bei denen die Persönlichkeit der Verfasser in den Hintergrund tritt. Auf dem Boden der Volksüberlieferung, wo viele Namenlose sich durch Weitergabe des Ueberlieferten, durch Veränderung oder Vermehrung schaffend betätigen, und wo der einzelne Autor keine literarischen Ziele hat, bedeutet die persönliche Eigenart des Dichters oder Erzählers wenig; weit wichtiger ist die Form, wie sie durch praktische Bedürfnisse geschaffen oder durch Brauch und Herkommen überliefert wird. Noch ist kein Meister da, der sie zerbrechen kann, und die Entwicklung vollzieht sich infolgedessen in gleichmäßigem Zeitmaß, bestimmten immanenten Gesetzen unterworfen. Nicht mit Unrecht hat man von einer Biologie der Sage[1]) gesprochen.

In erhöhtem Maße wird dies alles von der sogenannten Kleinliteratur gelten. Ich denke dabei an jene Unterschicht, die an den Kunstmitteln und Richtungen des literarisch-künstlerischen Schrifttums nicht teil und mit seinem Publikum nichts zu schaffen hat; ihre Leser finden die Erzeugnisse der Klein-Literatur vielmehr gerade in Kreisen, die von der großen Literatur nicht erreicht werden. Andrerseits sind diese wie jene Schriftwerke für ein »Publikum« bestimmt, nicht nur für den Bekanntenkreis des Autors niedergeschrieben. Dieser Unterschied zwischen Klein-Literatur und völlig privatem Schrifttum ist heute mit Leichtig-

1) Axel Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Zeitschr. f. deutsches Altertum 1909, 1 ff.

keit festzuhalten; denn die Tatsache der Veröffentlichung durch Druck und Handel scheidet die kleinliterarischen Traktate, Volkskalender, Vereinsbroschüren, Romanhefte von persönlichen Niederschriften, von maschinell vervielfältigten oder auch »als Manuskript« gedruckten Texten. Dagegen bringt es die Art der Ueberlieferung mit sich, daß wir bei antikem Schrifttum solche Unterschiede nicht immer mit Sicherheit feststellen können. Und darum kann bei manchen der im Neuen Testament enthaltenen Schriften nicht von vornherein gesagt werden, in welchem Grade sie in die Literatur gehören. Wenn wir wüßten, wie der sogenannte Epheserbrief veröffentlicht wurde, so würden wir über seinen Charakter bald einig sein. Die urchristliche Literatur hat sich aus privaten Niederschriften bis an die Grenze der großen Literatur entwickelt; nur zwei oder drei ihrer Texte gehören in die Nähe des Philon oder Josephus. Alles übrige ist nichtliterarisch oder Klein-Literatur. Diese Entwicklung verläuft ohne direkte Fühlung mit der großen Literatur; darum darf man von einer urchristlichen Literaturgeschichte in besonderem Sinn reden, während das spätere »altchristliche« Schrifttum wenigstens unter formalem Gesichtspunkt der hellenistischen Literaturgeschichte eingegliedert erscheint.

Wer die Formgeschichte des Evangeliums untersuchen will, hat es zunächst und zumeist nur mit e i n e r Erscheinung der urchristlichen Literaturgeschichte zu tun, mit den synoptischen Evangelien. Sie gehören zweifellos zur Kleinliteratur; sie wollen und können sich nicht messen mit »literarischen« Werken, sind aber doch nicht private Niederschriften, sondern für eine wenn auch kleine und bescheidene Oeffentlichkeit bestimmt. Jedoch der literarische Charakter dieser Bücher zeigt gewisse Merkmale, die sie von anderen urchristlichen Schriften unterscheiden. Das literarische Verständnis der Synoptiker beginnt mit der Erkenntnis, daß sie S a m m e l g u t enthalten. Die Verfasser sind nur zum geringsten Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren. Im Ueberliefern, Gruppieren und Bearbeiten des ihnen zugekommenen Materials besteht ihre Tätigkeit vor allem, darin gelangt auch ihre religiöse Auffassung des Stoffes ganz wesentlich zum Ausdruck. Sie greifen also viel weniger selbständig ein als etwa der Verfasser des Johannes-

Evangeliums, viel weniger auch als der Autor der Apostelgeschichte. Dieser ist zwar selber Evangelist; aber er steht seinem Stoff im Lukas-Evangelium doch viel gebundener gegenüber als in den »Taten der Apostel«. Dort arbeitet er als Schriftsteller, hier, im Evangelium, viel mehr als Sammler und Bearbeiter. Und dabei zeigt dieses Lukas-Evangelium von allen drei Synoptikern noch am meisten literarisches Gepräge! Man kann daran ermessen, in welch geringem Grade vollends »Markus« und »Matthäus« als schriftstellerische Persönlichkeiten zu gelten haben.

Neben diesem Merkmal der Synoptiker — Zurücktreten der literarischen Autorentätigkeit — fällt uns ein zweites auf, auch dieses eine Folge ihres sammlungsartigen Charakters. Der Stoff hat seine formale Gestaltung nicht erst durch die Evangelisten erhalten. Sie fügten kleine Einheiten zu einander, die bereits vorher formale Geschlossenheit besaßen. Die Formgeschichte des Evangeliums d. h. dieses Stoffes beginnt also nicht etwa mit der Arbeit der Evangelisten, sondern sie erreicht in der Formwerdung der Evangelien-Bücher bereits einen gewissen Abschluß. Was nun folgt, ist die Entwicklung dieser Gattung bis hin zu den Sammlungen verwildeter und absichtsvoll zurechtgemachter Tradition, wie sie die apokryphen Evangelien anscheinend enthalten haben. Was vorher liegt, ist Gestaltung und Wachstum der kleinen Einheiten, aus denen die Evangelien zusammengesetzt sind. Auch diese kleinen Gebilde gehorchen formbildenden Gesetzen; sie tun es um so mehr, als bei ihrer Formwerdung schriftstellerische Individualitäten erst recht keine Rolle spielen. Jenen Gesetzen nachspüren, die Entstehung dieser kleinen Gattungen begreiflich machen — das heißt Formgeschichte des Evangeliums treiben.

Wer literarische Gattungen aufzeigen und ihre Stil-Gesetze darstellen will, muß ihre Entstehung begreiflich machen. Da wir uns nicht auf dem Gebiet der großen Literatur befinden, kommen literarische Moden und andere schriftstellerische Tendenzen als formbildende Faktoren nicht in Frage. Aber auch an Nachahmung fremden Musters wird man nur denken, wenn alle anderen Erklärungen versagen. Wer die Entstehung literarischer Gattungen in einem Kreise unliterarischer Menschen verstehen will, wird ihres Lebens und — wenn es sich um re-

ligiöse Texte handelt — ihres Kultes Brauch zu untersuchen und zu fragen haben, ob er jene Formbildung — vielleicht dem Menschen unbewußt — bewirkt habe. Umgekehrt wird er, wenn ihm aus der Menge der Texte gewisse Gattungen deutlich werden, sie an jenen Untersuchungen messen und feststellen, ob sie Beziehungen zu bestimmten Lebens- und Kultusverhältnissen[1]) verraten. Beides — jene Untersuchung und diese Feststellung — ist unsere Aufgabe.

II. Die Predigt.

Die Forschung eines halben Jahrhunderts hat die Entstehungsgeschichte der Evangelien von einem bestimmten Gesichtspunkt aus untersucht und hat vermöge ihrer analytischen Methode ein weithin anerkanntes und in den Grundzügen relativ gesichertes Ergebnis in Gestalt der sogenannten Zweiquellentheorie erarbeitet: Matthäus und Lukas sind beide von Markus abhängig und außerdem noch von einer aus dem Mt- und Lk-Text zu rekonstruierenden Quelle, der nur postulierten Sammlung Q. Wir vermögen nun zu sagen, wie unsere Evangelien aus ihren Quellen entstanden sind, aber noch nicht, wie diese ganze Literatur entstanden ist; wir überschauen, wie es zur Ordnung, Mehrung, Variierung der Stoffe, aber nicht, wie es zu ihrer Tradierung und Sammlung gekommen ist, wir erkennen die Vorgänge im späteren Stadium eines Prozesses, ohne doch seine Motive zu begreifen.

Es handelt sich nicht um einen rein literarischen Prozeß, denn nicht schriftstellerische Neigung und Betätigung war es, die seinen Ablauf eingeleitet hat. Eine Gemeinde unliterarischer Menschen, die heut oder morgen das Weltende erwartet, hat zur Produktion von Büchern weder Fähigkeit noch Neigung, und so werden wir den Christengemeinden der ersten zwei oder drei Jahrzehnte eine eigentlich schriftstellerische Tätigkeit nicht

1) In diesem Sinne spricht Gunkel, Theol. Rundschau 1917, 269 von einem »Sitz im Leben«, den die antike literarische Gattung haben müsse. Zur Begründung dieses Ausdrucks sagt er: »Die Literatur urwüchsiger Zeiten hat ja nicht, so wie die unsrige, fast allein auf dem Papier gestanden, sondern sie ist bei gewissen besonderen Gelegenheiten des wirklichen Lebens zu Worte gekommen.«

zutrauen dürfen. Die Stoffe, die uns in den Evangelien überliefert sind, haben in diesen Jahrzehnten ein unliterarisches Dasein geführt oder — sie haben überhaupt noch kein Dasein gehabt. Die Alternative zeigt den Ernst des Problems.

Wir dürfen annehmen, daß im Schülerkreise Jesu seine Worte und die Erzählungen von seinem Leben und Tod lebendig waren; aber wir haben zu fragen, auf welche Weise diese Erinnerungen in den ältesten Gemeinden verbreitet wurden, wie sie dabei zu einer gewissen Festigkeit, wenn nicht des Wortlauts, so doch der äußeren und inneren Struktur gelangten, und vor allem, von welchen Interessen dieser Prozeß der Verbreitung und Fixierung geleitet wurde. Es geht auch nicht an, diese Vorgänge einfach mit dem Stichwort »mündliche Tradition« zu bezeichnen und sich bei dieser Etikettierung zu beruhigen. Denn es ist schon nicht ohne weiteres einzusehen, aus welchen Motiven diese zukunftsgläubigen Menschen ihre Erinnerungen an die jüngste Vergangenheit mit besonderem Eifer weiter verbreiten konnten; das Kommende, dessen sie gewiß waren und das sie in nächster Zukunft erwarteten, war doch viel herrlicher als alles Vergangene! Und vollends ist nicht einzusehen, wie solche Verbreitung zur Fixierung geführt haben sollte; viel eher wäre anzunehmen, daß gelegentlich Erzähltes entweder in dem Wehen »pneumatischer« Begeisterung und apokalyptischer Erregung hätte verflattern müssen, oder daß es durch »Zersagen« seines wesentlichen Gehalts beraubt worden wäre. Fixierung ist immer nur dort anzunehmen, wo entweder in geordnetem Lehr- und Lernbetrieb oder aber unter der Kontrolle immanenter Gesetze überliefert wird. Fixierung muß aber in unserem Prozeß vorausgesetzt werden, wenn wir wirklich die Evangelien oder ihre Quellen aus der Gemeindetradition entstanden denken. Nach beidem wäre also zu fragen: nach dem M o t i v, das die Verbreitung von Erinnerungen veranlaßte, obwohl Sinnen und Sehnen der Menschen auf die Zukunft gerichtet war; und nach dem G e s e t z, das über dieser Verbreitung waltete und das Erzählte formen und konservieren half. Wenn es dieses Gesetz nicht gibt, dann bedeutet die Niederschrift von Evangelienbüchern nicht einen organischen Fortgang des Prozesses durch Sammlung, Rahmung und Verbindung,

sondern den Anfang eines neuen, rein literarischen Werdens. Wenn es jenes Motiv nicht gibt, dann ist überhaupt nicht zu begreifen, wie literaturscheue Menschen eine Tradition schaffen konnten, die Vorstufe der kommenden literarischen Produktion war.

Allein es ist beides, Motiv und Gesetz, den Quellen zu entnehmen. Eines wie das andere deutet der Autor des Lukas-Evangeliums an, wenn er in seinem Prolog von denen spricht, die — von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes — diejenige Ueberlieferung schufen, aus der die Verfasser der Evangelienbücher schöpften. Weil die Augenzeugen zugleich Prediger waren, mußte was sie erlebt unter die Leute kommen — hier haben wir das Motiv der Verbreitung vor uns. Und diese Verbreitung blieb nicht der persönlichen Willkür oder dem Zufall der Stunde überlassen, sondern sie geschah regelmäßig, im Dienst bestimmter Interessen und zur Erreichung bestimmter Ziele — hier beginnen wir das Gesetz zu ahnen, nach dem sich die Formung der Tradition vollzogen hat. Unsere synoptischen Evangelien selbst ergänzen und bestätigen diese Beobachtungen: zahlreiche Fälle von Parallel-Ueberlieferung weisen darauf hin, daß das Erzählte nicht lediglich dem Zufall überlassen blieb, daß es weder verflatterte noch »zersagt« wurde, sondern an verschiedenen Orten unter ähnlichen Bedingungen seine Verfestigung erhielt. Und gewisse Erzählungen und Spruchgruppen lassen noch heute das Interesse erkennen, dem ihre Formung und Sammlung dienen sollte, und offenbaren damit das gesuchte Motiv der Tradition: die Mission bot den Anlaß, die Predigt das Mittel zur Verbreitung dessen, was die Schüler Jesu als Erinnerung bewahrten.

Es ist wieder der Lukas-Prolog, der die Bedeutung dieser Tradition für die Predigt abgrenzt: der Verfasser will dem Adressaten der Widmung, dem Theophilus, sicheren Bescheid geben über die Dinge, die er in Predigt und Missionsbelehrung vernommen hat. Nicht Inhalt der Predigt ist das im Lukas-Evangelium Erzählte, sondern Bürgschaft für diesen Inhalt. In der Tat wird durch alle Beobachtungen und Rückschlüsse, die wir anstellen können, bestätigt, daß die urchristlichen Missionare

nicht das Leben Jesu erzählten, sondern das in Jesus Christus erschienene Heil verkündeten. Was sie erzählten, war dieser Verkündigung untergeordnet, mußte sie bestätigen und begründen. Die ältesten Erzählungen aus der Geschichte Jesu müssen in ihrer Formung diesem Zweck entsprochen haben.

Es fragt sich, ob wir von der Art der Predigt so viel zu erkennen vermögen, daß wir sie als formgebendes Prinzip begreifen können. Wirklich gehaltene urchristliche Predigten sind uns mindestens aus den ersten Jahrzehnten nicht überliefert. Es lohnt nicht, in die Debatte darüber einzutreten, ob etwas und wieviel von den Reden der Apostelgeschichte wirklich in der jeweiligen Lage gesprochen ist oder gar gesprochen sein könnte. Denn diese Fragestellung ist nur geleitet von dem ängstlichen Interesse an der Geschichtlichkeit bestimmter Texte, als ob es etwas zu retten gäbe, wo gar kein Gut zu verlieren ist! Völlig ignoriert wird bei solchem Bemühen die Erkenntnis, daß der Historiker von damals — auch der jüdische, wie Josephus beweist — seine Darstellung gern durch eingefügte Reden unterbricht, Reden, die von ihm in einem bestimmten, jeweils aus der Darstellung zu erhebenden Interesse komponiert werden. Selbst wenn er also Quellen benutzte, die von einer Rede, oder wenigstens von ihrem Thema berichteten — eine für die Acta apostolorum keineswegs erwiesene Annahme —, die Formulierung der Rede, die wir heute lesen, ist sein Werk; wie sehr, das zeigt ein Vergleich zwischen den Reden in des Josephus Archäologie und ihrer Quelle, dem Alten Testament. Aber gerade diese Erkenntnis hilft uns weiter. Denn wir sehen deutlich, daß nicht Abwechslung es war, was der Autor der Apostelgeschichte bei der Komposition der Reden erstrebte, sondern im Gegenteil eher Wiederholung. Das zeigt sich schon bei der Predigt an die Heiden 14_{15-17} 17_{24-31}: beide Texte predigen den Schöpfergott, beide schildern seine Offenbarung in der Natur und unter den Menschen, beide verkünden seinen Willen, das Zeitalter heidnischen Irrtums nun abzuschließen. Noch in viel höherem Maße aber zeigen die andern Predigten der Apostelgeschichte solche Wiederholung. In den Reden des Petrus vor dem Volk (Act. 2. 3) und bei Cornelius sowie in der Predigt des Paulus zu Antiochia erkennen wir — nach dem einleiten-

den und an die Situation anknüpfenden Motiv — ein Schema, das aus folgenden immer wiederkehrenden, nur die Reihenfolge gelegentlich wechselnden Gliedern besteht: Kerygma, Schriftbeweis, Bußmahnung[1]). Das Kerygma — die Verkündung von Jesus Christus — wird in ein paar kurzen Sätzen zusammengefaßt, Wichtiges wird aus dem Alten Testament belegt, zur Buße und Bekehrung wird aufgefordert. Nicht die Eigenart der beiden Apostel ist es, die sich in diesen Wiederholungen kundgibt, und nicht die schriftstellerische Kunst des Autors ist es, die sich hier zeigen kann; im Gegenteil, eine gewisse Eintönigkeit ist unverkennbar. Aber diese Eintönigkeit ist offenbar gewollt; denn der Autor ist keineswegs so ungewandt, daß Mangel an Erfindung ihn auf Abwechslung verzichten ließe. Er will nicht die Verschiedenheit, sondern die Einheit der christlichen Predigt zeigen, und man könnte sein Bemühen mit den Worten des Paulus illustrieren, die er unter die Wiedergabe des ihm überlieferten Kerygmas schreibt (I Kor 15 11): »so predigen wir und durch solche Predigt seid ihr Christen geworden.«

Diese Reden, zumal das Kerygma, das uns hier besonders angeht, stellen also einen Typus dar. Und zwar einen altertümlichen Typus! Das beweist die oft beobachtete Formulierung der Aussagen über Christus. Gerade weil die lukanischen Schriften den Titel »der Herr« auch in der Erzählung brauchen, gerade darum fällt es auf, daß in dem Kerygma 3 13. 26 wie in dem Gebet 4 27. 30 von Gottes »Knecht Jesus« die Rede ist, und daß der christologische Aufriß dem unbefangenen Leser »adoptianisch« erscheint, als ob der Mensch Jesus erst durch die Erhöhung zum Messias geworden wäre.

Neben diese indirekten Mitteilungen der Apostelgeschichte über ein urchristliches Kerygma tritt ein weiterer bedeutsamer Zeuge, bedeutsam vor allem darum, weil sein Zeugnis bis in die älteste Zeit hinaufweist: Paulus oder vielmehr die Ueberlieferung, die er I Kor 15 mitteilt. Ihr Wert leuchtet jedem ein, der den Unterschied dieses Textes von den Evangelien bedenkt; von Harmonisierungsversuchen ist hier noch nichts zu spüren. Und

---

1) Das Kerygma steht Act 2 22 ff. 3 13 ff. 10 37 ff. 13 23 ff. (auch 5 30 ff. ist verwandt), der Schriftbeweis 2 25 ff. 3 22 ff. 10 43a 13 32 ff., die Bußmahnung 2 38 f. 3 17 ff. 10 42. 43b 13 38 ff.

was die Form dieses Textes betrifft[1]), so meine ich allerdings, daß Paulus mindestens in den Versen 3—5 eine Formel mitteilt und daß er sie wörtlich mitteilt. Für das erste ist beweisend, daß er so weit ausholt; ihm kommt es im Zusammenhang nur auf die Auferstehung an, und er setzt schon beim »gestorben und begraben« ein. Wörtlichkeit der Wiedergabe aber wird man in solchem Zitat voraussetzen dürfen, wenn kein Gegengrund dawider spricht[2]). Dann haben wir also anzunehmen, daß Paulus selbst eine Formel gelernt hat, in der unter anderem auch die Worte standen

er ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift
er ist begraben
er ist auferweckt am dritten Tage nach der Schrift
er ist erschienen dem Kephas, dann den Zwölfen.

Wie die Formel endete und wie sie anfing, vor allem was sie vom Leben Jesu zu sagen wußte, können wir nicht erschließen. Für unser Problem ist überhaupt die Tatsache dieses Zeugnisses weit wichtiger als sein Inhalt. Denn dieser Text beantwortet

---

1) Bei der Interpretation der einführenden Worte muß man zwischen dem feierlichen und (in den drei parallelen Relativsätzen) rhetorisch gefärbten Prooemium und den überleitenden Bemerkungen scheiden. Dies ist der Sinn des Prooemiums: er will ihnen das Evangelium (noch einmal) kundtun, »das ihr empfangen habt, in dem ihr »steht«, durch das ihr gerettet werdet«. Hinter dem Worte »Evangelium« kann man bei Paulus nicht eine Formel, sondern nur die Heilspredigt selbst vermuten. Auf die Formel wird erst in den Bemerkungen angespielt, die diesem Prooemium folgen, und ich zweifle nicht, daß es mit dem Worte λόγος geschieht, das man an dieser Stelle häufig so inhaltslos interpretiert. Paulus sagt: wenn ihr noch wißt, mit welchem λόγος ich es euch predigte (aber das habt ihr ja sicher, sonst wäret ihr ja ohne Sinn und Ernst Christen geworden). Und nun zitiert er den Logos: denn ich überlieferte euch (nicht: predigte!) unter den Hauptstücken, was ich selber als Ueberlieferung empfing.

2) Johannes Weiß sagt in seinem Kommentar, daß man die Lehre »für unsere Sünden« der Urgemeinde vielleicht nicht zutrauen dürfe und daß man mit haggadistischer Ergänzung des Kerygmas durch Paulus immerhin rechnen müsse. Aber die Forschungen der letzten Jahre (Heitmüller, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1912, 320 ff. und Bousset, Kyrios Christos) haben gerade gezeigt, daß bei dem, was Paulus »empfing«, nicht die »Urgemeinde« der Gebende war, sondern der Kreis hellenistischer Gemeinden, dem Paulus sich anschloß, als er Christ wurde, und der ihm die christliche Tradition wie den christlichen Missionsberuf vermittelte. Diesen Gemeinden aber darf man jene Deutung des Todes Jesu gewiß zuschreiben, denn Paulus war nicht der erste, der auf diesem Gebiet gedeutet hat.

uns gerade die Fragen, die uns die Reden der Acta apostolorum ungelöst ließen, nach Zeit und Ort, nach Form und Sprache der kerygmatischen Formulierung. Bei den Acta-Texten konnten wir nur auf relativ hohes Alter schließen; hier erfahren wir mehr, wenn wir hören, daß Paulus diese Formel selber schon empfing — doch wohl als er Christ, spätestens als er Missionar wurde, also in den dreißiger Jahren des ersten Jahrhunderts, in Damaskus oder im syrischen Antiochia. Diese hellenistischen Gemeinden haben ihren Neubekehrten oder den von ihnen ausgehenden Missionaren bereits eine kurze summarische Zusammenfassung der christlichen Predigt übergeben, eine Formel, die den jungen Christen an seinen Glauben erinnerte und dem Lehrer dieses Glaubens Richtlinien für seine Rede gab. Und weiter: jene Reden der Apostelgeschichte ließen nur einen bestimmten Predigttyp erschließen, und in diesem Typus war wieder das Kerygma seinem Inhalt nach zu erkennen; bis zum Wortlaut vermochten wir nicht vorzudringen, und auch die Frage, ob hier nur griechische oder auch aramäische Traditionen verwertet seien, mußte offen bleiben. Bei Paulus finden wir ein Stück der kerygmatischen Formel zitiert, und zwar in der Originalsprache. Denn der Text entstammt hellenistischen Gemeinden, deren Kern ehemalige Diaspora-Juden bildeten, und die Formulierung galt der Mission in griechischer Sprache: daß solche Menschen bei solchem Anlaß eine aramäische Formel in Uebersetzung übernommen hätten, will mir nicht recht glaublich erscheinen. Heilig war nicht der Text, sondern die Geschichte, von der er zeugte; der Inhalt dieser von Augenzeugen und Predigern erst aramäisch, dann griechisch weitergesagten Geschichte ward von griechisch redenden Gemeinden für Missionszwecke in fixierten Worten zusammengefaßt, die sie selber schufen — also in ihrer, der griechischen Christen, Sprache.

Sie schufen die Formeln; denn es kann sich nicht um ein und dasselbe überall durch Tradition und Rezeption weitergegebene Kerygma handeln. Daß es mehrere Formeln waren, ist von vornherein wahrscheinlich, weil, wie wir immer deutlicher erkennen, Gründung und Entwicklung der Gemeinden gar nicht von einheitlichem Willen nach einheitlichem Plan durchgeführt wurde. Die Urgemeinde zu Jerusalem ist gar nicht die recht-

mäßige Mutter aller heidenchristlichen Gemeinden, sondern diese sind zum Teil Gelegenheitsgründungen, wie sie sich aus dem fluktuierenden Leben des römischen Reiches ergaben; zum andern Teil sind sie zwar von einem Willen nach einem Plan geschaffen, aber es war der Wille und Plan des Paulus, also eines Außenseiters, der mit der Urgemeinde — er sagt es selbst Gal 1 — gerade in den ersten Jahren seiner Mission wenig Fühlung gehabt hat. Und weiter: wenn der Vorgang der Tradition so einheitlich gewesen wäre, daß die christliche Predigt überall die gleiche Formulierung des Kerygmas verwendet hätte, so würden wir literarische Spuren dieser Einheitlichkeit entdecken. Statt dessen aber stoßen wir auf bedeutsame und bezeichnende Unterschiede. Die Erscheinung Jesu vor Kephas nennt das Kerygma I Kor 15 als erste und für den Osterglauben grundlegende; gerade sie ist bei den Synoptikern bekanntlich nicht erzählt. Die Erwähnung des Begräbnisses Jesu, I Kor 15 schon ins Kerygma und damit sozusagen unter die Heilstatsachen aufgenommen, fehlt in den Reden der Apostelgeschichte mit Ausnahme von Act 13. Solche Unstimmigkeiten bezeugen eine weitgehende Wandlungsfähigkeit der Ueberlieferung, und zwar nicht nur der Geschichten, sondern auch der kurzen Summierungen. Es kommt die Verschiedenheit der Sprache hinzu, die aramäisch redende Gemeinden von den hellenistischen trennte. Nicht einen, sondern mehrere kerygmatische Typen werden wir nach alledem vorauszusetzen haben.

Auf solche Weise vom Dasein des Kerygmas und vom Wert der darin zusammengefaßten Tradition überzeugt, werfen wir einen Blick auf die Daten, die es enthält oder wahrscheinlich enthalten hat. Wer die bisher angeführten Texte vergleichenden Auges überschaut, wird zunächst zwei Beobachtungen machen. Auf der einen Seite finden wir die Leidensgeschichte überall behandelt und zwar mit bemerkenswerter Ausführlichkeit, abweichend in den Einzelheiten, aber übereinstimmend in den Grundzügen: Tod, Auferstehung, Zeugnis für die Auferstehung. Andrerseits besteht in der Erwähnung anderer Daten aus dem Leben Jesu, für die der Paulustext allerdings ganz ausscheidet, offenbar gar keine Uebereinstimmung. Bald wird der Täufer erwähnt, wie in Act 10 und 13; bald ist von Taten

Jesu die Rede wie in Act 2 und 10. Gerade dieser Befund bietet nun aber eine schöne Bestätigung für die Annahme, daß diese kerygmatischen Texte uns Fühlung mit der urchristlichen Predigt vermitteln; denn was wir von ihnen ablesen, das müssen wir für die älteste Verkündigung sowieso voraussetzen: durchgehendes Interesse für die Leidens- und Ostergeschichte in ihrem Zusammenhang, dagegen nur gelegentliche Hervorhebung der anderen Daten aus dem Leben Jesu.

Wenn die Predigt Zeugnis vom Heil war, so konnte unter allen Erzählungsstoffen nur diesem einen, der Leidensgeschichte, tragende Bedeutung in der Verkündigung zukommen. Denn was sie berichtete, war der erste Akt der geglaubten und erhofften Weltvollendung. Hier war das Heil anschaubar nicht nur in Person und Wort des Herrn, sondern in dem Ablauf einer Reihe von Ereignissen. Diese im Zusammenhang vorzuführen besteht also ein Bedürfnis, um so mehr als nur die Darstellung der Folge von Passion und Ostern die Paradoxie des Kreuzes auflöst, nur die Verbindung der Ereignisse dem Bedürfnis nach Deutung Genüge tut, nur die Verknüpfung der einzelnen Vorgänge die Schuldfrage beantworten kann. Es sind die Interessen der Erbauung, primitivster Theologie und einfachster Apologetik, die hier zusammenkommen; sie haben gewiß schon zeitig dazu geführt, die Leidensgeschichte im Zusammenhang zu erzählen. So hat sich in der Predigt die Formgebundenheit gerade dieser Stoffgruppe herausgebildet, die wir schon bei dem Vergleich der synoptischen Darstellungen gewahren, die sich aber am allerdeutlichsten aus der Uebereinstimmung zwischen Johannes-Evangelium und Synoptikern in diesem Teil der Erzählung ergibt[1]).

Die Darstellung der Taten Jesu in der Predigt war nicht von denselben Interessen geleitet. Diese Vorgänge haben für die Darstellung des Heils nicht tragende, nur begleitende Be-

1) Vgl. meine Aufsätze »Herodes und Pilatus« Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft 1915, 113 ff. und »Die alttestamentl. Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums« in den Abhandlungen zur semit. Religionskunde und Sprachwissenschaft für Graf Baudissin S. 125 ff., außerdem K. L. Schmidt, Die literarische Eigenart der Leidensgeschichte Jesu Chr. Welt 1918, 114 ff.

deutung. Sie sind nicht kosmische Akte, die das Vorspiel bilden zur kommenden Weltverwandlung; sie sind nur Zeichen des Zukünftigen, weil sie Aeußerungen der wunderbaren Kraft und Macht des Messias bilden. Wenn sie in der Predigt erzählt wurden, so brauchten sie nicht vollständig und nicht im Zusammenhang berichtet zu werden, sondern nur gelegentlich, zur Illustration, als Beispiele. Was die Acta-Reden über die Taten Jesu andeuten, das entspricht diesen allgemeinen Beobachtungen. Von den beiden Stellen, die hierher gehören, erwähnt die eine Wohltaten und Heilungen (10 38), die andere Machttaten, Wunder und Zeichen (2 22). Man wird dabei dem Augenschein zum Trotz an Taten Jesu im weitesten Sinn zu denken haben, also auch an Entscheidungen in Streitfällen, Antworten auf Fragen und an andere Sprüche; denn auch sein Reden gilt als Aeußerung der »Macht«, die ihm innewohnt (Mark 1 22). An jenen beiden Stellen der Apostelgeschichte erscheinen die Taten Jesu als Beweis, daß Gott mit ihm ist. Dieser Gedanke rückt sie in den Zusammenhang der Heilspredigt; nur dieser Gedanke konnte den Missionar veranlassen, die Andeutungen des Kerygmas weiter auszuführen. Denn was die Apostelgeschichte als Wortlaut einer wirklich gehaltenen Rede bietet, ist — schon die Kürze beweist es — mehr Gerippe als Korpus einer Rede. So haben die christlichen Missionare denn auch nicht das bloße Kerygma in ihren Predigten vorgetragen, sondern das erläuterte, illustrierte, mit Belegen versehene und ausgeführte Kerygma. Das gilt nun ganz besonders von den Taten Jesu; denn »Machttaten, Wunder und Zeichen« — das blieben tote Worte, wenn sie nicht aus Erzählungen Leben empfingen. Die Hörer sollten selber die Kraft spüren, die von Jesus ausging. Darum mußte ihnen durch Erzählung nicht der geschichtliche Zusammenhang, sondern die einzelne Tat nahe gebracht werden, und diese Erzählung durfte nicht im Stil einer Chronik Einzelheiten referieren, sondern mußte im Stil der Predigt Zeugnis geben von dem, was der Predigt Hauptstück war, dem durch Jesus Christus verwirklichten Heil. Und so bestätigt sich nun auch hier der vorhin schon aus allgemeinen Erwägungen gewonnene Schluß: Erzählungen von Taten Jesu konnten in der Predigt nur als Belege zum Kerygma, als Beispiele ver-

wendet werden. Damit ist schon gesagt, daß es nicht auf Zusammenhänge, nicht auf Reihung und Zyklenbildung dabei ankommen konnte, sondern auf die Einzelgeschichte, und daß auch innerhalb dieser Geschichte die Art der Erzählung nicht Wißbegier befriedigen, Staunen erregen, überhaupt durch sich selbst Eindruck machen wollte, sondern daß sie nur in Verbindung mit der Predigt gedacht war und deren erbauliche Tendenzen unterstützen wollte. Dieser Zweck mußte die Form hervorbringen; er mußte ausscheidend, konzentrierend, Stimmung gebend auf die Art der Erzählung wirken. Wenn der mit Wahrscheinlichkeit zu erschließende Gebrauch der Prediger, ihre Verkündigung mit erzählten Beispielen zu illustrieren, den ältesten christlichen Erzählungsstil ausgebildet hat, so wird man diese Gattung von Erzählungen am besten Paradigmen nennen[1]). Inwieweit diese Gattung sich in der uns vorliegenden Form der Ueberlieferung noch erhalten hat, ist eine Frage für sich; natürlich kann die konstruktive Methode, die ich, von den Acta-Reden aus weiter schließend, hier angewandt habe, zunächst nur zu hypothetischen Größen führen.

Wenn wir unter dieser Voraussetzung die Möglichkeiten der Formbildung überdenken, wie sie mit der urchristlichen Predigt gegeben sind, lassen sich verschiedene Entwicklungen als wahrscheinlich begreifen. Daß der paradigmatische Zweck einen Stil schuf, konnten wir vermuten. Ein anderes Gesetz, diesem ähnlich, aber nicht gleich, waltete, wie wir sahen, über der Entstehung der Leidensgeschichte. Wieder ein anderes Gesetz

1) Ich habe den Namen zuerst in meiner Schrift »Die urchristl. Ueberlieferung von Johannes dem Täufer« S. 5 vorgeschlagen, vgl. auch Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft 1915, 113 A. 1 und Johannes Horst, Theol. Studien und Kritiken 1914, 430 A. 1. Natürlich kommt auf die Erkenntnis der Stilgattung mehr an als auf den Namen. Immerhin scheint mir der Name Paradigma den Zusammenhang von Predigt und Stilgattung deutlicher auszudrücken, als es etwa die Bezeichnung »Missionsgeschichte« tun würde. Den Namen »Petrusgeschichten« (J. Weiß, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte 144 ff.) lehne ich ab, nicht nur weil er eine sehr zweifelhafte Nachricht über die Entstehung des Markus-Evangeliums in diese Untersuchung hineinbringt, sondern auch weil er ein historisches Erkenntnisprinzip an Stelle des stilkritischen zum Maßstab macht, und die Fragestellung: welche Geschichte konnte in der Predigt verwendet werden? durch die andere: welche Geschichte stammt aus des Petrus Munde? stört oder gar ersetzt. Vgl. meine Ausführungen Theol. Lit. Ztg. 1910, 550.

müssen wir für die Ueberlieferung der Sprüche Jesu vermuten — soweit sie wirklich als Sprüche, nicht als kleine Geschichten tradiert wurden. Diese isolierten Sprüche Jesu aber haben für die Missionspredigt geringere Bedeutung gehabt, da sie in ihrer Mehrzahl Losung und Weisung, nicht aber Zeugnis und Verkündigung enthalten. Wer Worte Jesu ohne Mitteilung des Anlasses sammelte, Perle an Perle in unmittelbarer Folge auf die Schnur reihend, der wollte nicht der Predigt erbaulichen Stoff übermitteln, sondern praktische Lebensregeln zur Unterweisung der Gemeinden und der werdenden Christen sammeln. Diese Entwicklung gilt es gesondert zu betrachten (vgl. Kapitel VI).

III. Das Paradigma.

Es ist uns die paradoxe Tatsache wahrscheinlich geworden, daß unliterarische Menschen einen »Stil« schufen. Sie folgten, wenn sie es taten, gewiß nicht dem Trieb zu künstlerischer Gestaltung, sondern einem Zwang ihres Lebens. Er ergab sich aus der einzigen praktischen Betätigung, die diese Menschen eines neuen Reiches in der alten Welt überhaupt noch kannten: der Propaganda für ihren Glauben. Das Wort: »wir können es nicht lassen, zu künden was wir gesehen und gehört haben« (Act 4 20) gibt die Tendenz an, die diesen unliterarischen Werdeprozeß beeinflußt. Was dabei entsteht, ist eine Erzählungsart, der jeder Ausdruck individueller Empfindung fern liegt, die aber in hohem Grade sachlich interessiert ist. Das gerade Gegenteil zu diesem aus Missionsnotwendigkeiten heraus stilisierten Bericht bildet das Protokoll, die möglichst absichtslose, darum zumeist auch form- und farblose Festlegung eines Tatbestandes auf dem Papier. Infolge des bekannten Hinübergleitens von der literarischen zur historischen Kritik hat man häufig die irgendwie rekonstruierten Quellen der Synoptiker, (Ur-)Markus und Q, behandelt als wären sie Protokolle; der Irrtum solchen Verfahrens ist handgreiflich: wenn die ältesten Erzähler ihrem Stoff so absichtslos gegenübergetreten wären wie der Protokollant dem aufzunehmenden Tatbestand, sie hätten das Erzählen überhaupt unterlassen. Sie haben es nicht unterlassen, denn sie haben eine Absicht gehabt; es war dieselbe Absicht, die der Predigt

überhaupt zugrunde lag, Menschen zu gewinnen und Gewonnene immer besser zu überzeugen und zu festigen; eine Stilisierung, die diesen Absichten entsprach, wird man, um einen möglichst allgemeinen Namen zu brauchen, erbaulich nennen können.

Daß die Absicht formbildend wirkte, mag glaublich erscheinen; aber man könnte bezweifeln, ob diese Formbildung überall dieselbe gewesen sei. Nun ist ja Gleichheit des Ergebnisses an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Umständen gar nicht vorauszusetzen, wohl aber eine gewisse Parallelität der Entwicklung, weil dasselbe Gesetz, eben die missionarische Absicht, überall Auswahl und Stilisierung der Erzählungen bestimmt. Wer heute als Redner einen geographisch begrenzten Bezirk bereist, nicht nur um Stimmungen zu wecken, sondern um bestimmte Handlungen hervorzurufen, also etwa im Dienste der Wahl-Agitation oder der Kriegsanleihe-Werbung, der wird sich häufig in denselben Gedankengängen bewegen wie der Vertreter der gleichen Sache im Nachbarbezirk; der Zweck, die von oben ausgegebene Losung, das beiden Rednern überlieferte sogenannte »Material« — Geschichtliches, Statistisches, Leitsätze, Motive — bedingen die Aehnlichkeit. Und doch wird in diesen Fällen zumeist noch eine gewisse Verschiedenheit obwalten, weil es sich um Menschen von ungleicher Neigung, Bildung und Schulung handelt, zudem oft um ein verschiedenes Publikum. Bei der urchristlichen Propaganda wird nur dies letzte, die Rücksicht auf die Hörer, erhebliche Verschiedenheit verursacht haben. Die persönlichen Unterschiede fallen weniger ins Gewicht, weil diese unliterarischen Menschen wahrscheinlich nicht über soviel Elastizität der Rede verfügten, daß sie dergleichen Differenzierungen zum Ausdruck bringen konnten; mehr als die heutigen Redner blieben sie an das gebunden, was sich ihnen selbst oder ihren Vorgängern als die dem Missionszweck entsprechende Form der Erzählung ergeben hatte und was nun — ein Vorläufer des modernen Redner-»Materials« — von einem zum andern weitergegeben wurde. Dieses Material war relativ fixiert, d. h. der Erzählungstypus und auch die Ausführung in den Hauptzügen standen fest; Rücksichten auf den Zweck der Predigt konnten und mußten aber oft Variationen hervorbringen. Ob der einzelne dieses sein

»Material« schriftlich oder im Kopf bei sich trug, ist eine Frage, die eine einheitliche Antwort nicht wohl zuläßt; die Gedächtniskraft des einzelnen — man darf sie bei diesen unabgezogenen Menschen bekanntlich nicht unterschätzen —, die Schriftgeübtheit der Tradenten, Neigungen und Zufälligkeiten kommen dabei in Betracht. Wenn Paulus — in diesem Fall auch ein Missionar wie andere und von seinem Material abhängig — I Kor 7 25 sagt: »über die Jungfrauen aber habe ich keine Weisung des Herrn«, so wissen wir ja auch nicht, ob er dabei von der seinem Gedächtnis übergebenen Tradition redet oder von Sprüchen Jesu, die er auf Papyrusblättern besaß. Die viel erörterte Frage, ob mündliche, ob schriftliche Ueberlieferung anzunehmen sei, ist also ein Problem zweiter Ordnung.

Es sind unliterarische Ansätze zu einer religiösen Klein-»Literatur«, die wir voraussetzen müssen: zum Teil vielleicht überhaupt nicht geschrieben, sondern von Mund zu Mund weitergegeben, oder wenn niedergeschrieben und abgeschrieben, so doch nicht als Lektüre, sondern als »Material« zur Benutzung durch den jeweiligen Besitzer bestimmt. Unter unseren modernen Verhältnissen würden solche Texte den Vermerk tragen »Nur zur persönlichen Information« oder »Als Manuskript gedruckt«. Nach Analogien in der großen Literatur wird man also vergeblich suchen; auch Justins Benennung der Evangelien[1]) darf uns nicht zu solchem Vergleich drängen, denn hier ist apologetische Tendenz wirksam, die das Christentum in die Bildungssphäre erhebt: durch die Etikettierung »Memoiren« werden die Evangelienbücher der großen Literatur eingereiht. Xenophons Memorabilien sind denn auch kein geeignetes Vergleichsobjekt, weil sie zuviel Schriftstellerpersönlichkeit, zuviel Erzählungsfreudigkeit, kurz: zuviel Literatur enthalten, und an Zuverlässigkeit hinter gewissen Schichten der evangelischen Ueberlieferung vielleicht zurückstehen[2]). Für die Frage der Authentie kommt das Suchen nach Analogien überhaupt kaum in Betracht. Als formale Parallelen können die Rabbinen-Anekdoten der talmudischen Ueberlieferung nur unter gewissen einschränkenden Bedingungen

---

1) ἀπομνημονεύματα Apologie I 66 und öfter; die Stellen sind bei Preuschen, Antilegomena [2] 33 ff. ausgedruckt.

2) Vgl. Wendland, Urchristliche Literaturformen [2] 266 u. Anm. 1.

gelten, die mit der Art ihrer Tradition zusammenhängen und von denen später die Rede sein wird (siehe Kap. VIII). Den Verhältnissen der urchristlichen Predigt entsprechen weit eher die kurzen Geschichten, die lehrhafte »sententiöse« Aussprüche griechischer Philosophen im Zusammenhang mit der Situation, der sie entstammen, einem breiteren Publikum vermitteln; es sind die sogenannten Chrien[1]). Mit solchen Anekdoten werden Philosophen-Viten, mitunter auch Diatriben gespeist, und Bücher wie Lukians Demonax[2]) sind fast ganz aus ihnen zusammengesetzt. Freilich gehören diese kleinen Einheiten nach der Stärke der Zuspitzung, mitunter auch ihres Witzes wegen in eine andere Welt wie die vorausgesetzten kleinen Einheiten evangelischer Erzählungen; immerhin haben wir hier eine kurze Erzählung, nicht der großen Literatur entstammend, zu lehrhaftem Zweck weitergegeben, gewöhnlich einen Ausspruch als Pointe enthaltend — und darum der zu erschließenden Gattung der Paradigmen zweifellos verwandter als etwa die griechische Novelle mit ihrer Lust zu fabulieren, ihrer Freude an Einzelheiten und ihrem Gebrauch von Kunstmitteln.

Ich habe versucht die Bedingungen anzudeuten, unter denen die evangelische Ueberlieferung geformt werden mußte, wenn sie überhaupt Formung und damit Leben und Dauer erhalten sollte. So konnte durch Konstruktion ein allgemeines, umriß-

---

1) Vgl. G. von Wartensleben, Begriff der griechischen Chreia, Heidelberg 1901. Dort auch S. 31 ff. eine Sammlung der chrienartigen Aussprüche griechischer Philosophen.

2) Ich verweise auf ein bezeichnendes Beispiel. Es wird gewöhnlich nicht genügend betont, daß der Autor des Johannes-Evangeliums seinem Werke einen Schluß gegeben hat (20 30 f.), der eigentlich zu einem Buch anderer Gattung passen würde, einer Sammlung von »Zeichen« Jesu, wie sie die Synoptiker darstellen. Der Verf. tat dies wohl, um sein Evangelium als ein Buch wie jene, eben als Evangelienbuch, erscheinen zu lassen. Er schreibt: πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Mit einem Schlusse ähnlichen Charakters versieht Lukian seine Sammlung von Chrien aus dem Leben des Demonax (67) ταῦτα ὀλίγα πάνυ ἐκ πολλῶν ἀπεμνημόνευσα, καὶ ἔστιν ἀπὸ τούτων τοῖς ἀναγινώσκουσι λογίζεσθαι ὁποῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ ἐγένετο.

haftes Bild der Entwicklung gewonnen werden, die von den ersten Berichten der Augenzeugen zu der Herausbildung des Erzählungs-Typus geführt haben muß, den ich Paradigma nenne. Wenn wir nun weiter fragen wollen, wie diese Erzählungen aussahen, so wenden wir unsern Blick der uns erhaltenen Ueberlieferung zu und versuchen in ihr Zeugen jenes ältesten und wertvollsten Typus zu entdecken. Wir können das um so eher, als die literarkritische Arbeit in den synoptischen Evangelien bereits Scheidungen vorgenommen hat, die für die Beantwortung unserer Frage von höchstem Wert sind. Die konstruktive Methode, die den Gang der Entwicklung aus deren Bedingungen erschließt, und die analytische Methode, die das Erhaltene zergliedernd untersucht, begegnen sich: die von der einen Methode gewonnene These, daß die älteste Ueberlieferung für die Zwecke der Predigt geformt und gefestigt wurde, erhält ihre endgültige Bestätigung erst durch den Nachweis, daß die älteste Schicht der synoptischen Erzählungen — wie sie die andere Methode zu sondern weiß — Spuren solcher Formung und solchen Werdens zeigt.

Und das ist in der Tat der Fall. Seitdem die Literarkritik gelernt hat, bei ihren Untersuchungen die Stilkritik zu Hilfe zu nehmen, ist sie auf den Unterschied zweier Erzählungsstile im Markus-Evangelium aufmerksam geworden. Diese Erkenntnis, von Hermann von Soden[1]) mit feiner künstlerischer Einfühlung begründet, ist von Emil Wendling[2]) mit philologischen Mitteln gesichert und ausgebaut worden. Beide wollen aus dem Markus-Evangelium die älteste Schicht, den Ur-Markus, erheben; beide müssen also für jeden Abschnitt des Evangeliums die

1) Hermann von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu 1904, S. 22 ff. 37 ff. — Im übrigen ist auch desselben Verfassers Aufsatz »Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evang. Geschichte« in den Theol. Abhandlungen für Weizsäcker zu vergleichen.

2) Wendling, Ur-Marcus 1905; Die Entstehung des Marcus-Evangeliums 1908. Ich möchte betonen, daß ich mit den Resultaten vor allem der zweiten Schrift keineswegs immer übereinstimme; sie scheint mir grundsätzlich zu viel mit literarischer Nachahmung, zu wenig mit naiver Verwendung geläufiger Motive zu rechnen. Trotzdem haben beide Schriften unsere Erkenntnisse wesentlich gefördert. Vgl. übrigens Joh. Weiß, Das älteste Evangelium, und Theol. Rundschau 1913, 183 ff.

Entscheidung treffen, ob er zur älteren, ob er zur jüngeren Erzählungsreihe — bei Wendling noch dazu: ob er zur Bearbeitung — gehöre. Fragen der Zusammengehörigkeit, Schlüsse von einem Abschnitt auf den andern, Rücksichten auf das Ziel, die Gewinnung eines Urberichts, spielen bei diesem Verfahren eine Rolle. Wenn wir uns die Klarheit der rein stilistischen Kritik erhalten wollen, so werden wir gut tun, auf solche Argumente zu verzichten. Wir können es auch, denn es ist uns ja nicht um ein Buch, eine Quelle, eine zusammenhängende Geschichtenreihe zu tun; wir bemühen uns nur um den Typus des Paradigmas, wie er in den ältesten Geschichten erhalten sein mag. Die Fragen des Zusammenhangs scheiden dabei völlig aus, denn alle diese Beispielsgeschichten haben, da sie eben Paradigmen waren, ursprünglich gesondert existiert. Für die Erkenntnis dieses Typs sind aber die Beobachtungen jener beiden Forscher von höchster Bedeutung. Beide scheiden Erzählungen wie die 2_1—3_6 aufbewahrten von den umfangreichen Geschichten der Gruppe 4_{35}—5_{43}. »Dort konzentriert sich alles Interesse auf das zugespitzte Wort Jesu, hier interessiert der Vorgang als solcher[1].« ‚Schon ein flüchtiger Ueberblick zeigt, daß die Erzählungen jener ersten Reihe ungefähr den Erwartungen entsprechen, die wir vom Paradigma haben. Ihnen und ihren Verwandten wenden wir uns nun zu, nicht um den Markus zu analysieren, sondern um den Stil des Paradigmas kennen zu lernen. Wenn Paradigmen erhalten sind, so müssen sie hier zu finden sein.

Freilich dürfen wir eines nicht vergessen. Als man diese Geschichten dazu bestimmte, in ein Evangelium aufgenommen zu werden, ward, was vorher »Material« des Predigers gewesen, nun zur Lektüre für die Christen. Es begann die Entwicklung, die der Lukasprolog schildert; der Prozeß der Literarisierung nahm seinen Anfang. Wir müssen damit rechnen, daß er hier und da auch schon im Markus die Reinheit des Typus getrübt hat, daß der Stil literarischer geworden ist. Wir werden also aus der Menge der Zeugen das Typische erheben, ohne einzelne Abweichungen zu überschätzen. Das Material liefert im wesentlichen Markus; einige Lukasgeschichten können in den Kreis

1) von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu 23.

der Erwägungen einbezogen werden; die beiden kleinen Geschichten von den zwei Blinden und von dem Stummen Mt 9 27 ff. wären sehr wertvoll, wenn wir ihrer Originalität gewiß sein dürften; aber vielleicht sind sie nur Kompilationen des Evangelisten aus geläufigen Paradigma-Motiven, also literarische Gebilde. Alles in allem finden wir gegen fünfzehn Erzählungen, die unseren Erwartungen entsprechen, aber in sehr verschiedenem Grade. Um eine möglichst ungetrübte Vorstellung von dem Stil des Paradigmas zu geben, zähle ich zunächst sieben Geschichten auf, die, soviel ich sehe, den Typus in beträchtlicher Reinheit darstellen.

Die Heilung des Gelähmten Mk 2 1 ff.
Die Fastenfrage Mk 2 18 ff.
Das Aehrenraufen Mk 2 23 ff.
Die Heilung der gelähmten Hand Mk 3 1 ff.
Die Verwandten Jesu Mk 3 20 f. 31 ff.
Die Segnung der Kinder Mk 10 13 ff.
Der Zinsgroschen Mk 12 13 ff.[1]).

Von der Predigt sind wir ausgegangen; um Material für den Prediger soll es sich handeln, das er nach eigener Wahl seiner Verkündigung als Beispiel einfügen konnte. Daß die Formung der Leidensgeschichte anderen Zwecken diente und darum auch unter anderen Bedingungen zustande kam, habe ich bereits gezeigt; es kann höchstens die Geschichte von der Salbung in Bethanien für uns in Frage kommen, die ihr eigenes selbständiges Leben hat. Mit der Leidensgeschichte scheidet auch die Erzählung vom Einzug samt ihrer Fortsetzung, von der Frage nach Jesu Vollmacht handelnd, aus; beide sind ein Auftakt zur Leidensgeschichte. Auch die Epiphaniegeschichten wie Taufe und Verklärung können nicht als beliebig zu verwertende Beispiele von Jesu Leben und Handeln gelten. I s o l i e r t haben die Paradigmen existiert; selbständiges Leben muß ihnen darum

---

1) Außer diesen sieben typischen Geschichten werden in der folgenden Untersuchung noch als Paradigmen, wenn auch minder reinen Typs, erwähnt: die Heilung in der Synagoge Mk 1 23—27, die Berufung des Levi Mk 2 13—17, der Sabbatarbeiter Lk 6 5 D, Jesus in seiner Vaterstadt Mk 6 1—6, der Wassersüchtige Lk 14 1—6, der Reiche Mk 10 17—31, die Zebedaiden Mk 10 35—45, die Sadduzäerfrage Mk 12 18—27, die Salbung Mk 14 3—9.

noch heute anzumerken sein. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus wird von Markus im Zusammenhang einer Tagesschilderung erzählt, weder nach rückwärts noch nach vorwärts abgeschlossen: die Jüngerberufung bildet den Auftakt, und die Pointe liegt erst in der Massenheilung Mk 1 32 ff. und der dadurch veranlaßten Wanderung in die Umgegend. Und das Petrusbekenntnis erscheint im gegenwärtigen Text mit der ersten Leidensverkündigung verflochten. Von beiden Geschichten sehe ich darum ab.

Der Isolierung wesentlichstes Kennzeichen muß *äußere Rundung* sein: völliger Abschluß am Ende, wo die Handlung entweder in Wort oder Tat Jesu den nicht mehr zu überbietenden Höhepunkt erreicht — wie bei der Segnung der Kinder und der Geschichte von Jesu Verwandten — oder in begeistert feierndem Wort des Volkschors ausklingt — wie bei der Heilung des Gelähmten. Schlüsse, die auf einen größeren Zusammenhang weisen, gehören der ursprünglichen Form des Paradigmas nicht mehr an. So ist Mk 3 6 eine pragmatische Bemerkung des Evangelisten, die nicht nur die Geschichte von der gelähmten Hand, sondern den ganzen Abschnitt 2 1—3 5 mit der Passion in Verbindung setzt; es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß sie einen ursprünglichen paradigmatischen Abschluß der Geschichte verdrängt hat.

Die ursprüngliche Isolierung ist auch an der Abrundung nach rückwärts zu konstatieren. In welchem Maße Markus hier das Ursprüngliche bewahrt hat, zeigt ein Vergleich mit Lukas. Die Perikope von Levis Berufung ist Mk 2 13 nur lose an die Geschichte vom Gelähmten angeschlossen: »und er ging wieder hinaus am Meer entlang, alles Volk lief ihm zu, und er lehrte sie« — dies ist der Uebergang, nun folgt ganz selbständig und sogar etwas unlogisch angefügt die neue Perikope: »und im Vorübergehen sah er den Levi . . .« — eigentlich waren wir ja schon beim Lehren angelangt. Bei Lukas dagegen heißt es: »und danach (nach der Heilung) ging er hinaus und sah einen Zöllner namens Levi« — eine scharfe Grenze zwischen den Perikopen ist hier nicht mehr zu ziehen. Auch nach dieser Geschichte hebt Mk 2 18 ganz neu an: »und die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten. Da kommt man zu ihm und

fragt ihn . . .« Lukas aber bleibt in der Situation des Zöllnergastmahls, dem Pharisäer und Schriftgelehrte opponiert haben, und fährt fort: »Sie aber (jene Kritiker) sprachen zu ihm: die Jünger des Johannes fasten häufig . . .«

Auch andere Zeugnisse bestätigen die Abgeschlossenheit der Paradigmen. Zu Lk 6 4 ist im Kodex D eine kleine Sabbatgeschichte aufbewahrt, die offenbar in unseren Evangelienbüchern kein Unterkommen gefunden hatte und in der wilden, nicht literarisierten Ueberlieferung umging. Sie knüpft, so wie sie dasteht, an den Sabbatkonflikt über das Aehrenraufen an: »am selben Tag sah er einen am Sabbat arbeiten und sprach zu ihm.« Der Pleonasmus ist offenkundig: »am Sabbat« braucht nicht gesagt zu werden, wenn die Geschichte »am selben Tag« wie jener Sabbatkonflikt spielt. Aber auch die Erklärung ist nicht zweifelhaft: »am selben Tag« ist nur das Bindeglied, eingefügt von dem, der die Erzählung in diesen Zusammenhang aufnahm. Lösen wir es ab, so haben wir den selbständigen Anfang einer isolierten Geschichte vor uns: »er sah einen am Sabbat arbeiten und sprach zu ihm . . .« Mit aller gebotenen Vorsicht darf man auch an die von Paulus zitierte Abendmahlserzählung I Kor 11 23 erinnern, deren Formulierung in der Hauptsache zwar vom Kultus her bestimmt sein dürfte, deren Anfang aber — kultisch ohne Interesse — als »paradigmatisch« stilisiert gelten kann: »der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert ward, das Brot . . .« Volles Subjekt (das allerdings wohl auf Rechnung des feierlich-kultischen Stiles kommt) und volle Zeitbestimmung — diese Formulierung knüpft an nichts an und setzt nichts voraus.

Ein zweites Merkmal, auf das wir zu achten haben, ist die e r b a u l i c h e S t i l i s i e r u n g. Darunter verstehe ich alles, was die Paradigmen der Predigt artverwandt macht. Wenn der Zweck den Stil bedingt, so muß ein Unterschied zu spüren sein zwischen dem Stil des Paradigmas und dem Stil irgendeiner Geschichte, die aus Freude an der tatsächlichen Mitteilung oder an Erdichtetem oder an Sonderbarem oder Wunderhaftem erzählt wird. Für den urchristlichen Missionar besitzt die Tätigkeit des Erzählens keinen selbständigen Wert. Also kann sich auch das Erzählen nicht durch d i e Elemente besonders aus-

zeichnen, auf die ein guter, geschulter und kunstreicher Erzähler Gewicht zu legen pflegt. Die liebevolle Ausarbeitung von Einzelheiten um ihrer selbst willen, die Charakterisierung von Personen und die Schilderung ihrer Umwelt aus Freude an der Darstellung — dies alles muß dem Paradigma fehlen. Und es fehlt in der Tat. Von der Situation erfahren wir nur soviel, wie wir wissen müssen, um Jesu Eingreifen zu verstehen. Sie bringen ihm Kinder, daß er sie anrühre; die Jünger aber fahren jene Leute an — das ist alles; wo es geschah, wann und unter welchen Umständen, ist unwesentlich. Pharisäer und Herodianer sollen ihm im Gespräch eine Falle stellen und kommen zu ihm mit der Frage nach dem Zinsgroschen. Auch dies ist wenig. Es kann aber auch ein Mehr vonnöten sein. Daß der Gelähmte durch das Dach herabgelassen wird und weshalb, muß schon erzählt werden, damit wir die folgenden Worte verstehen: da Jesus ihren Glauben sah (Mk 2 5). Und die Sadduzäer müssen Mk 12 18 als Leugner der Auferstehung vorgestellt werden, wenn der Sinn ihrer Frage zur Geltung kommen soll. Auch die Geschichte von Jesu Verwandten hat eine ausführlichere Einleitung, die freilich heute durch die Streitrede Mk 3 22—30 auseinandergerissen ist. Wer Jesu Worte über seine wahren Verwandten kennen lernt, der soll auch erfahren, wie es dazu kam, daß er dem Heimathause absagen mußte.

Aber diese Geschichte zeigt zugleich auch, wie wenig individualisiert die Personen in solchen Erzählungen sind. »Die Seinen sagten: er ist von Sinnen« — knapper kann nicht erzählt werden. Wer die Seinen sind, ob sie ihm immer schon oder erst in diesem Einzelfall hemmend entgegentraten, wie sie sich in Zukunft zu ihm verhalten — auf all die Fragen nach diesen Personen aus Jesu engstem Lebenskreis gibt es in der ältesten Ueberlieferung keine Antwort. Das Fehlen des Porträts ist ein auffallendes Merkmal der Paradigmen. Der Gelähmte und der mit der gelähmten Hand, der Zöllner Levi und jene Verwandten Jesu, die Geheilten in Mk 1 23 ff. und Lk 14 1 ff., endlich die salbende Frau, deren eigentliche Absicht nie deutlich ausgesprochen wird — was erfahren wir im Grunde von ihnen? Nichts als daß und wie sie mit Jesus in Berührung

treten. Was wir aber erfahren und einzig erfahren sollen, ist dies: wie Jesus auf diese Berührung antwortet.

Eine Ausnahme scheint es freilich zu geben: der Reiche, von dem Mk 10_{17} ff. handelt, scheint individuell gezeichnet zu sein. Allein wenn man die Worte, die sein Auftreten schildern, recht besieht, so erweisen sie sich als notwendig für den Fortgang der Erzählung: »es lief einer hinzu und fiel ihm zu Füßen und fragte ihn: guter Meister ...« Die Abweisung der temperamentvollen Huldigung, aber auch die Liebe Jesu zu einem so eifrig scheinenden Jünger — beide Motive hängen von dieser Einleitung ab. Das Ganze aber ist erzählt um des Wortes willen, das die Geschichte beschließt — von dem Reichen und dem Himmelreich 10_{25} — das bei Markus freilich samt seiner ermäßigenden Deutung 10_{27} zu einem kleinen Dialog verarbeitet ist. Die Geschichte bekundet also in ihrer ursprünglichen Form gar nicht ein individuelles, sondern ein sachliches Interesse; was den Reichen zu Jesus trieb und vor allem welches sein Name war, erfahren wir nicht. Andere individualisierende Züge aber sind erst in späteren Bearbeitungen hinzugekommen: daß er zu den Obersten des Volkes gehörte (Lukas), daß er ein Jüngling war (Matthäus), daß es zwei Reiche waren und daß der eine von ihnen sich bei Jesu Forderung bedenklich den Kopf kratzte (Nazaräer-Evangelium bei Origenes in Matthaeum XV 14). Die ursprüngliche Geschichte aber ist ein Paradigma. Nicht mit gleicher Sicherheit möchte ich dies Urteil bei den Erzählungen aussprechen, die durch Nennung des Namens und Erwähnung bestimmter Charakterzüge ihr Interesse an Jesu Gegenspieler verraten. So liegt in der Geschichte von Bartimäus Mk 10_{46} ff. aller Nachdruck auf dem, was der Blinde sagt und tut. Und in der Zakchäus-Geschichte Lk 19_{1} ff. sind die anekdotischen Züge, die von dem Zöllner erzählt werden, offenbar die Hauptsache: seine kleine Gestalt (!), die Art, wie er Jesus trotzdem zu sehen bekommt, seine Belohnung und seine Rechtfertigung vor Jesus. Auch die Bitte der Zebedaiden Mk 10_{35} ff. erhält im heutigen Text eine Antwort, die sich auf ihr persönliches Schicksal, das Martyrium, bezieht; es ist allerdings die Frage, ob nicht 10_{41} ff. ursprünglich unmittelbar auf die Bitte 10_{37} folgte. Bei den Erzählungen von der Samariterherberge und

von Maria und Martha Lk 9 und Lk 10 wird man ähnliche Beobachtungen machen können: in all diesen Texten scheint ein Interesse an den Personen obzuwalten, das dem Paradigma fremd ist. Wir haben nicht mehr die Beispielserzählung vor uns, die das Evangelium mit einer Geschichte aus Jesu Leben illustriert, gleichgültig wer als Gegenspieler auftritt; wir nähern uns vielmehr einem anderen Typus: der Erzählung von berühmten »frommen« Männern und Frauen und ihren mehr oder minder »frommen« Taten. Kurz gesagt: wir stehen vor Anfängen christlicher Legende.

Aber gerade an solchem Gegenbild können wir uns das Wesen des Paradigmas deutlich machen. Wenn die Legende individuelle Personen auftreten läßt, so führt das Paradigma unpersönliche Typen ein — davon ist schon die Rede gewesen — oder es läßt die Leute bezeichnenderweise überhaupt nicht einzeln, sondern im Chor antworten. Zumal die Gegner Jesu erscheinen in der Mehrzahl — die Berufung des Levi, die Konflikte über Aehrenraufen und Zinsgroschen bieten Beispiele, aber auch die Bewohner von Nazareth, die Jünger (in der Kindergeschichte), endlich auch ungenannte Personen (bei der Fastenfrage, in der Verwandten- und in der Salbungsgeschichte). Diese Kollektiv-Behandlung geht nicht auf ein bewußtes künstlerisches Empfinden der Autoren zurück, sondern auf naive Stilisierung, die den wirklichen Vorgang — Rede eines einzelnen oder verschiedene Zurufe mehrerer — in dieser Weise vereinfacht, weil nur der Inhalt der Worte, nicht die Person des Sprechers von Wichtigkeit ist.

Eine einfache oder vereinfachte Erzählungsweise zeigt nun auch die Darstellung der Heilungen, zumal wenn man andere christliche und nichtchristliche Heilungsgeschichten zum Vergleich heranzieht. Man sieht dann, welche Motive im traditionellen Stil der Heilungsgeschichte wiederkehren: Daten aus der Krankengeschichte, Angaben über die Technik der Heilung, Beweise für die Wirklichkeit der Gesundung. Von dieser »Topik« der Heilungsgeschichte finden wir in den Paradigmen wenig bis nichts. Ein befehlendes Wort Jesu und die Ausführung desselben — das ist der ganze Apparat, und bisweilen, wie beim Wassersüchtigen, Lk 14, fehlt dieser überhaupt. Und wo es

anders ist, wie beim Aussätzigen, Mk 1_{40}ff., da zeigt die Geschichte auch einen Charakter, der dem Stil des Paradigmas nicht entspricht. Selbst wenn wir das Anfahren Mk 1_{43} auf das Konto des Evangelisten und seiner Theorie vom Messiasgeheimnis setzen, so bleibt noch genug an Topik übrig: die Berührung mit der Hand, die Betonung des Wollens als einer Machtäußerung, endlich der Befehl, die Heilung von der gesetzlichen Instanz prüfen zu lassen. Ein solcher Stil verrät andere formende Kräfte als wie sie der Predigt innewohnen.

Der Grund für die stilistische Selbstbeschränkung des Paradigmas ist leicht einzusehen. Es kommt nicht auf die Herausarbeitung des Außerordentlichen und des Fabelhaften an, auch nicht auf die Befriedigung der Wißbegier, die nach dem technischen Geschick des Wundertäters fragt; wichtig ist nur, daß Jesus heilte und wie er Sinn und Ziel seiner Tat dem Geheilten und den Zeugen in einem kurzen Wort offenbarte. Das sind die Motive, die unmittelbare Bedeutung für die Predigt haben. Und damit sind wir von den negativen Kennzeichen des erbaulichen Stils bereits zu den positiven gelangt. Daß die Erzählung selbst nicht weltlich-realistisch, sondern religiös gefärbt ist, d. h. daß *Ausdrücke* etwa *der urchristlichen Missionssprache* in ihrem technischen Sinn benutzt werden, läßt sich hie und da feststellen: er predigte ihnen »das Wort« Mk 2_{2}, sie »ärgerten sich an ihm« Mk 6_{3}, vielleicht auch »er segnete sie« in der Kindergeschichte Mk 10_{16}. Auch manche der Geschichten, die ich nicht zum Kreise der Paradigmen rechne, sind lehrreich wegen ähnlicher Merkmale: daß Jesus bei der Tempelreinigung nicht ein Drohwort in die Menge schleuderte, sondern sie »lehrte und sprach« Mk 11_{17}, widerspricht ebensosehr den Forderungen realistischer Erzählungskunst wie es dem Bedürfnis der Predigt Genüge tut. Sehr auffällig ist bei der Geschichte von der Kanaanitin der stilistische Unterschied zwischen der Markus- und der, wie ich glaube, sekundären Matthäusform. Die einfache Bitte um Heilung der Tochter Mk 7_{26} hat Mt 15_{22} einen kultischen Ton erhalten: »Herr du Sohn Davids«. Ferner steht dort im Gespräch Jesu mit seinen Jüngern ein bei Markus fehlendes Wort, das die Sendung Jesu grundsätzlich bestimmt: »ich bin nur gesandt

zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel.« Und wo bei Markus die einfache Ankündigung steht, spricht Jesus bei Matthäus: »o Weib, dein Glaube ist groß, dir geschehe nach deinem Willen.« Hier ist also eine Geschichte, die von Haus aus kein Paradigma war, in den erbaulichen Stil übertragen worden — ein Beweis, daß man dieser Gattung bedurfte. Eine »paradigmatische« Umstilisierung in diesem Sinn scheint auch an der Samaritergeschichte Lk 9 51 ff. in einem Zweig der Textüberlieferung versucht worden zu sein [1]). Es ist dort der Bedrohung der eifernden Jünger das Wort hinzugefügt: »wißt ihr nicht, welchem Geist ihr angehört? (denn) der Menschensohn ist nicht gekommen Menschenleben zu verderben, sondern zu retten.«

Jene erbauliche Stilisierung der Paradigmen bewirkt, daß die Worte Jesu deutlich hervortreten. Wir erfahren nicht, was die Begleiter Jesu zu den Eltern der Kinder oder zu der salbenden Frau sagen, wohl aber was Jesus auf solche schroffe Abweisung zu entgegnen hat. Gar manches Paradigma gipfelt in dem Wort Jesu, und schließt zugleich mit ihm. So ist es beim Wassersüchtigen Lk 14 5 und beim Reichen, wenn Mk 10 25, bei den Zebedaiden, wenn Mk 10 42—45 den Schluß bildet; jedenfalls beim Zinsgroschen und der Sadduzäerfrage, ferner bei der Salbung, wenn man das pragmatische Ende ablöst (14 8 9) — vielleicht auch bei der Nazarethgeschichte [2]). Und immer zeigt es sich, daß der Spruch Jesu irgendwie allgemeine Bedeutung besitzt und als Regel für Glauben oder Leben der ganzen Geschichte eine unmittelbare Beziehung auf die Hörer verleiht. Kein Wunder, daß wir dies bei vielen Paradigmen finden, denn mittels solcher Sprüche konnte die Geschichte mit der Predigt verflochten werden. Eine andere Frage ist es, ob Jesus selber die Gewohnheit gehabt hat, eine Tat, sei's Heilung, sei's Entscheidung einer Streitfrage, mit einem solchen Wort zu krönen, das den Einzelfall nur als Beispiel — eben als »Paradigma« — für allgemeine Regeln oder Grundsätze erscheinen läßt; ob er sich nicht begnügte, von seinen Hörern zu sagen »dies sind meine Mutter und meine Brüder«

1) Lk 9 55 bei KMΠΘ syc vg hl, zum Teil auch bei D.

2) Vgl. Preuschen, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1916, 33 ff.

(Mk 3 34) und ob die Fortsetzung »denn wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter« nicht erst von den Predigern stammt, die aus überlieferten Einzelfällen Paradigmen schufen. Diese Frage wird sogleich zu erwägen sein. Uns interessiert zunächst noch ein anderes Merkmal der Paradigmen, der Abschluß derjenigen Erzählungen, die nicht mit einem Spruch schließen (oder mit der Ausführung des Gesagten wie die Kindergeschichte). Ich habe diese andere Art bereits genannt, als ich die Unabhängigkeit der Paradigmen vom Zusammenhang feststellte: es gibt Geschichten, die mit einem Chor-Schluß enden, der das Geschehene bestaunt und preist. »Solches haben wir noch nie gesehen« heißt es nach der Heilung des Gelähmten; »niemals ist solches in Israel vorgekommen« am Ende der Geschichte vom Stummen[1]); und ähnlich bewundernde Ausrufe — im gegenwärtigen Text vielleicht vom Evangelisten bearbeitet[2]) — beschließen die Erzählung vom Dämonischen in Kapernaum Mk 1 27. Auch hier ist die Beziehung zur Predigt deutlich: die Chöre — so naiv stilisiert wie die Paradigmen überhaupt — weisen mit ihrem »noch nie« auf die Größe der Tat und die Bedeutung des Täters; und von dieser Bedeutung handelt die Predigt.

An einer Frage bin ich bisher vorbeigegangen, weil die Erschließung von Gesetzen der Tradition allein aus der Form des Ueberlieferten nicht durch andersartige Erwägungen gestört werden sollte. Nun aber, am Abschluß der Untersuchung über das Paradigma, drängt sich diese Frage nach der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Paradigmen in den Vordergrund.

Hin und wieder können wir durch rein stilistische Kritik von dem gegenwärtigen Text der Erzählungen zu einem frühe-

1) Mt 9 33. Die Geschichte ist, wie ich S. 21 vermutete, vielleicht kein Paradigma, sondern eine vom Evangelisten gebildete Komposition. Aber sie ist jedenfalls aus paradigmatischen Motiven geschaffen und darf darum hier herangezogen werden.

2) Es fällt auf, daß von mehreren unreinen Geistern die Rede ist, als ob Jesus vor diesem Publikum schon mehrere Heilungen vollbracht hätte. Das ist wohl eine Verallgemeinerung des Evangelisten, pragmatisch gemeint wie der folgende Vers 1 28.

ren gelangen, d. h. von einem durch den Evangelisten bearbeiteten Paradigma, das schon in irgendwelcher Weise literarisiert ist, zu der reinen Form, wie sie den Missionaren zur Illustration der Predigt dienen konnte. Und das ist dann natürlich ein Schritt vom weniger Geschichtlichen zum historisch Zuverlässigeren. Ich sprach oben die Vermutung aus, daß in der Zebedaidengeschichte der Teil 10_{38-40} ursprünglich gefehlt habe; denn er ist an den Personen und ihrem Schicksal interessiert, bietet also einen Typus dessen, was ich als Ansatz zur Legende aus den Paradigmen ausgeschieden habe. Diese rein formale Kritik wird nun auch durch geschichtliche Erwägungen gestützt; Mk 10_{38-40} ist offenbar ein vaticinium ex eventu, zur Verherrlichung des bereits eingetretenen Märtyrertodes der beiden Brüder mit der Perikope verbunden. Einen verwandten Fall bietet die Salbungsgeschichte. Das Wort Jesu, in dem er die Tat der Frau als »gutes Werk« lobt gegenüber dem üblichen guten Werk des Almosengebens ist der Höhepunkt des Paradigmas, und wohl auch — höchstens mit Mk 14_{8a} — ihr Schlußstück. Zur Passionsgeschichte hat die Erzählung bisher gar keine Beziehung; diese tritt erst mit den folgenden Worten ein. Nun wird die Tat der Frau als prophetisches Zeichen auf das Begräbnis angesehen — damit hört die Geschichte auf Beispiel zu sein —, und auf Grund dieser Deutung erscheint der Ruhm der Frau so groß, daß er mit der Weltmission verbunden wird — solche Worte zum Ruhm einer Nebenperson sind vollends dem Paradigma fremd. Auch hier wird man also aus stilkritischen Gründen auf eine kürzere Form des Paradigmas schließen müssen; und man wird auch hier damit das historisch Glaublichere treffen, weil auch diese Worte offenbar ein vaticinium ex eventu enthalten.

Aber das sind nur relative Ergebnisse. Wir gelangen auf diesem Wege zu einem Mehr an Geschichtlichkeit; es fragt sich aber, wie es mit der Zuverlässigkeit der Paradigmen überhaupt steht. Diese ganze Untersuchung gründet sich auf die Ueberzeugung, daß nur im Zusammenhang mit der Predigt Traditionen von der Geschichte Jesu bei jenen unliterarischen und auf das Weltende wartenden Menschen aufbewahrt werden konnten. Je näher eine Erzählung also der Predigt steht, desto weniger ist

sie verdächtig, von novellistischen, legendaren oder literarischen Einflüssen verändert worden zu sein. So ergibt sich ein sehr gutes Vorurteil für Alter und Ungetrübtheit dieser Ueberlieferung. Andrerseits habe ich am Anfang dieses Kapitels zu beweisen versucht, daß man von Predigt-Beispielen nicht farblose Protokolle, sondern nur irgendwie interessierte Erzählungen erwarten dürfe, und die stilistischen Untersuchungen dieses Kapitels haben, denke ich, den Beweis dafür erbracht, daß die erbauliche Tendenz, oder wie man dieses Interesse sonst nennen will, auf die Formulierung der Predigt maßgebend eingewirkt hat durch Ausscheidung, Konzentration und Tonfärbung. Mit dieser Erkenntnis haben wir auf buchstäbliche Authentie im Sinne einer gerichtlichen Aussage oder einer polizeilichen Meldung verzichtet; wer aus religiösen oder wissenschaftlichen Gründen an der Idee hängt, daß jeder Nebenumstand sich genau so zugetragen habe, wie er im Markus oder in einem kritisch gereinigten Markus steht, wird diesen Verzicht als Schädigung empfinden. Aber wer so denkt und damit im Grunde den alten Inspirationsbegriff in all seiner Starrheit von der ganzen Heiligen Schrift auf eine durch Kritik gewonnene Urzelle überträgt, täuscht sich doch wohl über die Tragweite dieses Verzichtes. Er irrt, wenn er die uninteressierte, farblose, möglichst korrekte Wiedergabe eines Vorgangs unter allen Umständen für das Ideal einer geschichtlichen Aussage hält, denn nicht nur aus der Einschaltung eines zu lebendigen Interesses, sondern auch aus der Ausschaltung jeglicher Anteilnahme ergeben sich Mißverständnisse. Und man übersehe auch nicht, was jener Verzicht nach der anderen Seite hin einbringt: nur die erbauliche predigtgemäße Stilisierung, die völlige Objektivität ausschließt, verbürgt uns, daß wir es mit alter und relativ guter Tradition zu tun haben. Jenen ersten Christen war nur interessiertes Erzählen möglich; neutrale Berichte wären, wenn wir sie hätten, von vornherein verdächtig. Und endlich schätze man die Wirkung dieses Erzählungsstiles auf die Nachwelt nicht gering ein. Die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Paradigmen beruht ja gewiß nicht auf der Zuverlässigkeit jedes Wortes, sondern darauf, daß sie — gerade vermöge dieser interessierten Erzählungsweise — ein deutliches Bild von Jesu Wesen und Wir-

kung vermitteln. Ihr Bericht ist sicher nicht protokollarisch genau, aber er darf, eben weil er merklich auf die Predigt eingestellt ist, als so alt und zuverlässig gelten, wie es unter diesen Umständen möglich ist.

Darum wird man sich nicht verwundern dürfen, wenn man in den Paradigmen auf Sätze, zumeist Worte Jesu, stößt, deren Zuverlässigkeit zu bezweifeln ist. Dadurch daß sie in relativ primärer Ueberlieferung vorkommen, werden sie nicht als echt erwiesen, andererseits wird die paradigmatische Art der Geschichte durch solche unhistorische Züge nicht verfälscht. Denn beides gehört zusammen: diese Art der Ueberlieferung — die ursprünglichste, die es unter den Christen überhaupt gab — bedingt unhistorische Veränderungen der Jesusworte. Den einfachsten Fall habe ich schon am Beispiel der Verwandten-Geschichte aufgezeigt: für die Situation würde genügen, was Jesus Mk 3 34 antwortet: siehe das ist meine Mutter und meine Brüder. Für die Predigt war es nötig, aus dieser einmaligen Situation einen allgemeinen Grundsatz zu gewinnen; das geschah, indem man Blick und Geste Jesu, die für den Augenzeugen eindeutig waren, auch dem Hörer der Geschichte eindeutig erklärte: wer Gottes Willen tut, der zählt zu Jesu wahren Verwandten. Und ebenso mag der Schluß der Levi-Geschichte zustande gekommen sein Mk 2 17. Jesus rechtfertigt die Berufung des Zöllners[1]) mit dem Wort »nicht die Gesunden brauchen den Arzt sondern die Kranken.« Die Predigtüberlieferung aber gewinnt aus diesem Wort eine »Lehre« — daß Jesus gekommen sei Sünder zu berufen und nicht Gerechte — und legt diese Lehre Jesus selbst in den Mund.

Das sind harmlose Fälle, die zu diskutieren nur aus methodischen Gründen lohnt. Die methodische Erkenntnis aber ist wichtig; man muß sich schon hier vor der Versuchung hüten,

1) Die Berufung — und nicht das Zöllnermahl. Denn dieses scheint mir Markus komponiert zu haben. Die bekannten Anstöße in Mk 2 15. 16a (ἦσαν γὰρ πολλοί!) erklären sich am besten, wenn diese Worte von Markus eingelegt sind. Der Widerspruch der Gegner hatte sich gegen Jesu Verkehr mit Zöllnern gerichtet; statt »verkehren« sagen sie — im Blick auf die Reinheitsgesetze — »essen«. Als Relief dazu komponiert Markus ein Mahl und verflicht damit die pragmatische Bemerkung, daß die Gefolgschaft Jesu zugenommen habe: »es waren viele, die ihm folgten.«

Literarkritik zu treiben und »Zusätze« abzuschneiden, um damit von der Urform, dem Paradigma, zu einer historisch völlig gereinigten Ur-Urform zu gelangen. Denn eine solche Ur-Urform hat nicht existiert, wenigstens nicht auf dem Boden der Missionsüberlieferung in griechischer Sprache. Als diese Ueberlieferung geschaffen wurde, geschah es für die Zwecke der Predigt, und die Predigt bedurfte jener allgemeinen Sätze, die wahrscheinlich ungeschichtlich sind.

Wichtiger ist das Problem dieser Predigt-Sprüche für das Verständnis der Geschichte vom Aehrenraufen. Hier rechtfertigt Jesus die Jünger: der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat. Die folgenden Worte aber — »also ist der Menschensohn auch Herr über den Sabbat« — wären in dieser Situation nur dann begreiflich, wenn sie für den Menschen die Konsequenz zögen, nicht für den Menschensohn. In richtiger Empfindung dafür hat Wellhausen angenommen, daß »Menschensohn« hier ursprünglich gar nicht den feierlichen technischen Sinn habe, sondern — wie das aramäische Originalwort — »Menschenkind« bedeute. Also rede der Spruch von der Herrschaft des Menschen über den Sabbat. Aber es ist doch sehr fraglich, ob die in kultischen Dingen, wie das Fastengespräch zeigt, sehr vorsichtigen Prediger ein solches Wort Jesu ohne Einschränkung oder Erläuterung weiter gegeben hätten. Viel einfacher löst sich das Problem, wenn wir auch hier in den letzten Worten einen Predigt-Spruch sehen, d. h. eine Deutung der Gemeinde zur Antwort Jesu: daraus könnt ihr Hörer sehen, daß der Menschensohn, d. h. Jesus, auch über den Sabbat Herr ist (vgl. auch Mk 10 45).

Dieser Gedanke verrät wenig Anteil an der inneren Freiheit Jesu, wohl aber ein energisches und geschichtlich ungeheuer bedeutsames Streben, die praktische Geltung und Anwendung der evangelischen Ueberlieferung festzulegen. Denselben Geist zeigt die Behandlung der Fastenfrage in der Predigt-Tradition. Ich sehe von dem Problem ab, ob schon die Predigt oder ob erst der Evangelist die eigentlich selbständigen Sprüche Mk 2 21. 22 ans Ende der Perikope gebracht hat. Ohne sie schließt die Geschichte jedenfalls mit einer Rechtfertigung des Fastens; ihr eigentlicher Inhalt (Mk 2 18. 19) dagegen ist gerade die Ver-

teidigung einer Lebensweise ohne Fasten. Dieses lag Jesus am Herzen, jenes den Gemeinden, die das Fasten eingeführt hatten. Längst ist erkannt, daß jener Schluß ein vaticinium ex eventu enthielt, das Jesu Leiden voraussetzt und mit den Worten: »an jenem Tage werden sie fasten« sogar auf das Freitagsfasten der Christen anzuspielen scheint. Aber die Folge dieser Erkenntnis ist gewöhnlich eine literarkritische Operation, die Mk 2 19b 20 abschneidet. Gewiß kommt man auf diesem Wege dem näher, was Jesus wirklich gesagt hat. Aber in der Tradition hat diese kurze Form der Geschichte wohl niemals existiert, d. h. als man die Erzählung für die Zwecke der Predigt in eine feste Form brachte, verlieh man ihr auch schon diese aktuelle Zuspitzung auf die inzwischen eingeführte Fastensitte. So dürfen wir urteilen, weil Mk 2 19a alles andere wie ein paradigmatischer Abschluß, 2 20 dagegen ein typischer Paradigmenschluß ist. Gerade an diesem Beispiel erkennt man aber die Güte der Ueberlieferung, die in ihrem konservativen Charakter besteht; obwohl man das Bedürfnis hatte, die Fastensitte zu rechtfertigen, wußte man doch das Wort Jesu zu erhalten, das eigentlich eine entgegengesetzte Tendenz hatte.

Von der Untersuchung des Fastengesprächs und der Geschichte vom Aehrenraufen fällt nun auch auf das erste Stück dieser Gruppe ein Licht, auf die Erzählung vom Gelähmten. Ihre besondere Schwierigkeit ist bekannt; die erste Fragestellung, Sündenvergebung oder Heilung, wird von der zweiten gekreuzt: wer darf Sünden vergeben? Die erste bedingt den Gang der Handlung; es entspricht jüdischen Gedanken über den Zusammenhang von Sünde und Krankheit, daß Jesus die Sündenvergebung durch die Heilung bestätigt. Nur auf die Wirklichkeit der Vergebung kommt es dabei an, nicht auf Jesu Recht dazu. Dieses wird von dem Mittelstück der Geschichte betont; wenn ich recht sehe, gehören Mk 2 6. 7. 8. 10 in diesen Zusammenhang, während das Wort Jesu 2 9 mit der ersten Fragestellung in Verbindung steht. Im Rahmen der Handlung enthält jenes Mittelstück nur eine Nebenerwägung; für die Predigt aber ist dies gerade die Hauptsache, denn hier wird Christus verkündet! Wenn wir nun in diesem Zusammenhang das Wort Menschensohn lesen, so bedarf es nur eines Hinweises auf die

Geschichte vom Aehrenraufen, und die dort gefundene Lösung hilft auch hier. Nicht Jesus redet in dem Menschensohn-Satz, und nicht seine geschichtlichen Gegner in dem Wort von der Lästerung. Der Erzähler — das ist aber der Prediger — hat dieses Mittelstück geschaffen um des Gedankens willen, der ihm die Hauptsache war, dessen Bestätigung die Heilung darstellte. Sie ist geschehen, »damit ihr wisset, daß der Menschensohn Macht hat, Sünden zu vergeben auf Erden«. Den wirklichen Hergang können wir allenfalls ahnen; nach dem Wort Jesu, das die Vergebung versichert, vielleicht ein Protest der anderen, daß Jesus »nur« Sünden vergibt, und dann etwa das Rätselwort Jesu von leicht und schwer (29), das die Protestierenden zur Besinnung bringen soll; endlich die Heilung. Aber ein Ur-Paradigma herstellen, das nur diesen Hergang erzählt, können wir nicht, weil es sich bloß durch Streichung nicht gewinnen läßt, dürfen wir aber auch nicht, denn einen solchen Urbericht hat es nie in der Tradition gegeben. Die Predigt bedingte von vornherein, daß der Frage nach Vergebung und Heilung die andere nach dem Recht der Vergebung zur Seite trat. Denn dies war eine Frage nach der Würde Jesu, und darum war sie für die Predigt wichtiger als die andere. Daß auch hier nur eine Veränderung und Verbrämung, nicht aber eine völlige Verkehrung des Geschichtlichen stattgefunden hat, sieht man aus dem harmlosen, gar nicht »christologischen« Schlußchor: »solches haben wir noch nie gesehen« — das klingt, als ob die Geschichte nur von der Wundertat, nicht auch von der Würde des Wundertäters erzählte.

So häufen sich die Einzelbeobachtungen und bestätigen, was wir vom Paradigma erwarten durften. Das Paradigma erweist sich in der Tat als die Erzählungsform, deren Gebrauch wir bei den Predigern des Evangeliums voraussetzen können. Es ist die einzige Form, in der die Ueberlieferung von Jesus erhalten werden konnte zu einer Zeit, da Sehnsucht nach dem Ende und Bewußtsein der Weltfremdheit die Pflege geschichtlicher Ueberlieferung oder die Ausbildung einer Literatur (im technischen Sinne des Wortes) noch gar nicht aufkommen ließ. Das was an »Geschichte«, was an »Literatur« in den Gemeinden vorhanden ist, hat sein Leben nur innerhalb der Predigt

und durch die Predigt. Der Prediger ist es, der zugleich überliefert und erzählt; darum fehlt den Paradigmen die Objektivität des Protokolls und der Farbenreichtum der Novelle; daher eignet ihnen aber auch werbende und erbauende Kraft.

IV. Die Novelle.

In der Predigt liegen wie in einer Urzelle die Elemente der künftigen christlichen Literatur beisammen. Je mehr sich das Christentum in der Welt einrichtet, desto mehr treten die Bedürfnisse auseinander, desto mehr sondern sich auch die verschiedenen Dienste von einander, mit denen man in der Gemeinde diesen Bedürfnissen entgegenkommt. Für die Weiterbildung der evangelischen Tradition scheinen der Erzähler und der Lehrer von besonderer Bedeutung gewesen zu sein. Von der Tätigkeit der Lehrer können wir uns aus gewissen Angaben der urchristlichen Literatur eine Vorstellung machen; ihr Einfluß auf die evangelische Ueberlieferung wird uns noch beschäftigen. Von Erzählern schweigen die Quellen. Daß es dennoch Männer gegeben hat, die Geschichten aus dem Leben Jesu breit, farbig und nicht ohne Kunst zu erzählen wußten, das können wir mit aller Sicherheit aus dem Dasein solcher Erzählungen schließen. Es handelt sich um eine Reihe von Geschichten, die ich von der Betrachtung im vorigen Kapitel ausgeschlossen habe; ihre Formung verrät deutlich, daß sie nicht für die Zwecke der Predigt geschaffen, nicht bei Gelegenheit der Predigt als Beispiele vorgetragen wurden. Gerade was wir bei den Paradigmen bezeichnenderweise vermißten, findet sich hier: Breite, die eine paradigmatische Verwendung unmöglich macht, Technik, die eine gewisse Lust zu fabulieren verrät, Topik, die diese Erzählungen den entsprechenden Gattungen näher rückt, wie sie außerhalb des Christentums in der »Welt« gepflegt werden. Wer die Eigenart der Paradigmen erkannt hat, weiß auch um diese andere Gattung Bescheid, weil er die eine von der anderen abzugrenzen gelernt hat. Die Art dieser anderen Gattung zu bezeichnen, wird man am besten den Namen Novelle verwenden. Wir wissen nichts von denen, die diese

Novellen schufen, aber wir können die Eigenart ihrer Schöpfungen bestimmen.

Fast noch deutlicher als die Paradigmen heben sich diese Novellen aus dem Text des Markus-Evangeliums heraus. Das ist kein Wunder; die einfachere Gattung kann durch Bearbeitung leichter entstellt, leichter in der Reinheit ihres Typus getrübt werden als die ausgebildetere, reichere Form, deren stattlicher Besitz an Kennzeichen auch durch Verarbeitung nicht völlig zu tilgen ist. Zweifel kann eigentlich nur über wenige Stücke, zumal bei Lukas und Johannes, herrschen. Aber im Markus zeigt eine Reihe von Geschichten unverkennbare Merkmale dieser Gattung, so daß man folgende acht als Novellen ansprechen kann:

Der Seesturm Mk 4 35—41
Der Dämonische und die Schweine Mk 5 1—20
Die Tochter des Jairus und die Blutflüssige Mk 5 21—43
Die Speisung der Fünftausend Mk 6 35—44
Das Seewandeln Mk 6 45—52
Der Taubstumme Mk 7 32—37
Der Blinde von Bethsaida Mk 8 22—26
Der epileptische Knabe Mk 9 14—29.

Auch hier haben wir es im allgemeinen mit in sich geschlossenen Einzelgeschichten zu tun. Wo Verbindungen vorliegen, wird man sorgfältig zu prüfen haben, ob sie nicht vom Evangelisten stammen, ob ihre Ablösung nicht die Erzählung völlig selbständig und erst recht verständlich macht. Nur in einem Fall darf man auch den Versuch einer Ablösung gar nicht wagen; die Heilung der Blutflüssigen und die Totenerweckung im Hause des Jairus sind untrennbar mit einander verbunden. Der besorgte Vater ruft Jesus nur zu einer Kranken; während sie zu ihr gehen, umdrängt sie das Volk, und im Gewühl der Menge findet das kranke Weib den Weg zu dem, dessen Wunderkraft sie heilt. Dadurch entsteht eine Verzögerung für Jesus, und unterdessen ist das Mädchen gestorben; der zur Heilung gerufene muß nun als Totenerwecker auftreten. So ist die eine Handlung in die andere eingebettet zu kunstvollem Ganzen; wer sie von einander

lösen wollte, müßte den Aufbau der großen wie die Bedingtheit der kleinen Geschichte völlig zerstören.'

Dagegen ist die Jairusgeschichte mit der Heilung des Besessenen durchaus nicht untrennbar verknüpft; und diese mit der Sturmgeschichte nur insoweit, als sie am anderen Ufer und in der Nähe des Sees spielt[1]); Jesus mußte also vorher überfahren. Die Erzählungen Mk 4_{35}—5_{43} bilden wohl einen Zyklus, aber der Zyklus braucht nicht vom ersten Erzähler geschaffen zu sein. Auch die Verbindung der Novellen von Speisung und Seewandeln muß nicht ursprünglich sein, doch läßt sich darüber schwerlich Sicheres ausmachen.

An anderen Stellen kann man mit leichter Mühe erkennen, daß der Evangelist die Novellen durch Bemerkungen pragmatischer Art seinem Werke eingefügt hat. Vor allem lassen sich die stereotypen Verbote, das Erlebte zu erzählen, leicht von den Erzählungen ablösen, so am Ende der Blinden- und am Ende der Taubstummengeschichte, die beide schon vorher ihren — wie wir sehen werden, für die ganze Gattung bezeichnenden — Abschluß erreicht haben. Man muß dabei zwischen der Heimlichkeit des wunderbaren Vorgangs und der Geheimhaltung der Heilung wohl unterscheiden: während jene nicht befremdlich ist (siehe Act 9_{40}), erweist sich diese als praktisch undurchführbar — soll denn der bisher blind gewesene sein Leben in Verborgenheit weiterführen? —, und darum muß sie als Theorie des Evangelisten gelten: es ist die bekannte Vorstellung vom Messiasgeheimnis. Praktisch unmöglich ist die Ausführung des Verbots auch am Ende der Jairusgeschichte, denn das wiederbelebte Mädchen kann nicht verborgen bleiben; so dürfen wir auch Mk 5_{43a} als pragmatische Bemerkung des Evangelisten ablösen. Was Markus mit dieser Darstellung bezweckt, wird am Ende der Novelle vom Taubstummen ebenso deutlich gesagt wie 1_{45}: Jesus will seine Er-

1) Vielleicht erklärt sich die textkritische und topographische Frage, ob ursprünglich vom Land der Gerasener, Gadarener oder Gergesener die Rede war, am einfachsten so, daß die Geschichte zunächst ohne Ortsangabe umlief, dann — ganz allgemein und etwas oberflächlich — im Gebiet des bekannten Gerasa lokalisiert wurde, ohne daß die Mk 5_{14} erwähnte Stadt selbst Gerasa hätte sein sollen. Das Bestreben, diese Stadt zu identifizieren, führte dann zu den Korrekturen des Ortsnamens am Anfang der Geschichte.

folge geheim halten, aber die Menschen tragen die Kunde davon in die Welt, gegen seinen Willen. So entwickelt der Evangelist aus der Erzählung einzelner Fälle eine ganz primitiv gehaltene Darstellung des Massenerfolges Jesu. Nicht viel anders steht es mit dem Schluß der Novelle vom Dämonischen Mk 5 18—20: Jesus lehnt es ab, diesen Zeugen seiner Heilkraft unter die Jünger aufzunehmen, er schickt ihn vielmehr nach Haus; aber der Geheilte handelt nicht nach Jesu Gebot, sondern zieht in der Dekapolis als Herold der Wunder Jesu umher[1]). Auch hier aber ist ein charakteristischer, echt novellistischer Abschluß der Erzählung bereits vorher erreicht.

Die Anfänge der Novellen sind verhältnismäßig rein, fast ohne Spuren einer redigierenden oder komponierenden Tätigkeit des Evangelisten erhalten; nur Mk 4 36 läßt sich, wie Wellhausen gezeigt hat, eine solche nachweisen; die Worte »sie nahmen ihn mit wie er im Schiff war« beziehen sich auf die eben erzählte Predigt im Schiff. Auch steht vor der Speisungsgeschichte ein redaktionelles Stück des Evangelisten Mk 6 30 ff.; den Faden der Novelle kann man sicher erst von 6 35 an verfolgen.

Wenn man aber einmal mit Eingriffen des Evangelisten zu rechnen gelernt hat, wird man auch die Geschichte vom Jüngling zu Nain unter die Novellen einreihen. Was in ihr als Eigentum des Lukas erscheint, des Evangelisten, der Gefühle schildert und Frauen gern erwähnt, ist vor allem der Vers Lk 7 13 »und als der Herr sie (die Mutter) sah, ward er gerührt und sprach zu ihr: weine nicht«. Wenn man diesen Satz auslöst und vielleicht noch die Erwähnung der Mutter in Vers 15 b[2]), so ergibt sich ein strafferer und besserer Zusammenhang: die Mutter ist nur am Anfang genannt, ihre Anwesenheit wird vielleicht nicht einmal vorausgesetzt; die Berührung der Bahre, die den Zug zum Stehen bringt, wirkt unmittelbarer, wenn Jesus noch kein

1) Wrede, Das Messiasgeheimnis 139 ff. scheint mir die Stelle — im Gegensatz zur üblichen Auslegung — richtig zu deuten. Ueber die Bedeutung des Messiasgeheimnisses vgl. unten S. 58. 64.

2) »Er gab ihn seiner Mutter wieder« entspricht dem Satze 9 42 »er gab ihn seinem Vater wieder« — und auch diesen hat Lukas eingefügt, in den synoptischen Parallelen fehlt er. Auch zu »weine nicht« gibt es eine Parallele Lk 8 52, wo Lukas die Worte an das Klagepersonal (bei Markus) »was lärmt und weint ihr« gemildert hat in »weint nicht«.

Wort gesprochen hat; die Geschichte schließt echt novellistisch mit dem untrüglichen Lebenszeichen: der Erweckte beginnt zu reden. Denn was in Vers 16 folgt — der Ruf des Chores: »ein großer Prophet ist unter uns erstanden und Gott hat sein Volk heimgesucht« — ist ein »paradigmatischer« Schluß dieser Erzählung, die so gar kein Paradigma ist, angehängt wohl im Blick auf die unmittelbar folgende Szene, wo Jesus Johannes dem Täufer selbst die Zeichen des nahenden Gottesreichs verkündet, die sich in seinem Wirken erfüllen: » . . . Tote stehen auf, Arme empfangen frohe Botschaft.« Und Lk 7_{17} schildert in der Weise des Pragmatismus, den wir aus Markus kennen, wie diese eine Tat zur Verbreitung der Kunde von Jesus im ganzen Lande beiträgt. So dürfen wir auch in der Naingeschichte eine Novelle erkennen, die der Evangelist nur auf seinen Ton gestimmt und mit einem Ausklang versehen hat.

Eine paradigmatische Schlußbemerkung wie bei dieser Novelle findet sich auch am Ende der Taubstummenheilung. Auch hier schildert der Chor die allgemeine Bedeutung des Einzelfalles: »alles hat er recht gemacht, den Tauben schenkt er das Gehör und den Stummen die Rede.« Da wir schon die vorhergehenden Worte dem Pragmatismus des Evangelisten zugeschrieben haben, so macht die Ablösung auch dieses Schlusses von dem Korpus der Novelle keine Schwierigkeit.

Es stehen demnach auch die meisten Novellen als in sich geschlossene Einheiten da wie die Paradigmen, aber doch von durchaus anderem Gepräge. Was schon bei flüchtigem Vergleich mit den Paradigmen auffällt, ist die Länge der Novellen. Sie beruht vor allem auf der Breite der Schilderung, die bisweilen an alttestamentlichen Parallelismus erinnernd auf Verfasser schließen läßt, die zu erzählen verstehen und zu erzählen lieben. »Da erhob sich ein gewaltiger Sturmwind, und die Wellen schlugen ins Schiff, so daß das Schiff bereits vollzulaufen begann.« Oder von dem Besessenen: »er hauste in den Gräbern, keiner hatte ihn bisher zu binden vermocht, auch nicht mit Fesseln. Denn man hatte ihn zwar oft an Händen und Füßen gefesselt, aber die Handfesseln hatte er zerrissen und die Fußfesseln zerrieben; so hatte ihn niemand bändigen können. Und er lebte beständig, Tag und Nacht, zwischen den Gräbern und

auf den Bergen, und schrie und schlug sich mit Steinen.« Oder bei Jairus: »er ließ sich von niemandem begleiten außer Petrus, Jakobus und Johannes dem Bruder des Jakobus. Nun kamen sie zum Hause des Gemeindevorstehers, und er sah das Gewühl, wie sie weinten und laut schrien; und sprach zu ihnen, als er eintrat: was lärmt ihr und weint ihr? Das Kind ist nicht tot, sondern es schläft. Aber sie lachten ihn aus. Er aber wies alle hinaus, nahm nur des Kindes Vater und Mutter mit sich und seine Begleiter, und ging nun dort hinein, wo das Kind lag.« So erfahren wir in den Novellen weit mehr Nebenumstände als in den Paradigmen, weit mehr auch, als wir zu wissen nötig haben. Wenn freilich in der Speisungsgeschichte die sich lagernde Menge und der betende Heiland geschildert wird, so mag man dies auf eine Beziehung der Szene zum urchristlichen Gemeindemahl zurückführen, auch die Ausführlichkeit der Erzählung von den Schweinen hängt vielleicht mit einem mythischen oder märchenhaften Sinn des Berichteten zusammen; aber es ist doch zweifelhaft, ob alle Zahlangaben, das 12jährige Kind, die 12jährige Krankheit der Frau, die 2000 Schweine, 5000 Menschen, 5 Brote, 2 Fische, 12 Körbe, Brot für 200 Denare, die vierte Nachtwache beim Seewandeln als »sinnvoll« d. h. mythisch bedeutsam bezeichnet werden dürfen. Und sicher haben das Kissen auf dem Achterdeck, das dem schlafenden Jesus dient, und jene soeben zitierten ausführlichen Schilderungen keine geheime allegorische Bedeutung. Ich habe die Bedingung aufzuzeigen gesucht, die über Breite und Knappheit beim Paradigma bestimmt: nur was der Predigt dient oder die für die Predigt zu gewinnenden Motive vorbereitet, bedingt, stützt — nur dies wird ein wenig ausführlicher erzählt, alles andere mit kurzen Strichen lediglich angedeutet. Die Breite des Novellenstils dagegen ist in keiner Weise »erbaulich«, oder sonst irgendwie durch die Praxis der Predigt bedingt. Im Gegenteil, der lebendige Realismus der Erzählung liebt profane Motive. Das zeigt sich besonders bei der Darstellung der Jünger; wie »weltlich« deren Verhalten ist, merkt man erst recht, wenn man den Matthäustext vergleicht, der an solchen Stellen wie auch sonst die profane Haltung der Novellen ins Erbauliche oder wenigstens Unanstößige umstilisiert hat. So

wecken die Jünger Jesus mit dem Ruf: Rabbi, ist's dir gleich, wenn wir untergehen? (Matthäus: Herr, rette, wir gehen unter!). Sie weisen ihn vorlaut zurecht: »du siehst doch wie die Menge dich umdrängt, und da kannst du fragen: wer hat mich angerührt?« (fehlt bei Matthäus). Sie wollen es besser wissen als Jesus, wenn sie auf seinen Befehl, die Fünftausend zu speisen, antworten: »sollen wir gehen und für 200 Denare Brot kaufen, um ihnen Essen zu geben?« (Matthäus: »wir haben nur fünf Brote und zwei Fische hier«). Diese Darstellung ist nicht von einer religiösen Tendenz oder einer Theorie getragen, sondern von der Freude lebhaft und bewegt zu erzählen. Und wer an der zuletzt genannten Stelle durchaus die aus Johannes bekannte Theorie der Mißverständnisse finden wollte, der bemerkt doch mindestens gleich danach einen untrüglichen Beweis des breit erzählenden Novellenstils: wenn die Jünger Brote und Fische erst zählen müssen, ehe sie Jesus melden können, wieviel sie haben[1]).

Wenn man einmal dieses realistischen und darum relativ profanen Charakters der Novellen inne geworden ist, wird man das Fehlen der erbaulichen Motive und das Zurücktreten aller Worte Jesu von allgemeiner Geltung nicht mehr verwunderlich finden. Erbauliche Wendungen fehlen ganz; denn man kann die Worte von den Schafen ohne Hirten (vor der Speisung 6 34) nicht mit Sicherheit zur Novelle rechnen, da die Ueberleitung zur Speisung vom Evangelisten stammt. Und von Worten Jesu kämen nur die bekannten Sprüche vom Glauben in Betracht: »fürchte dich

1) Die Geschichte von der Speisung der Viertausend Mk 8 1–9 läßt solche Zeugnisse von Erzählertalent und Erzählerfreude fast völlig vermissen. Aber dieser kurze Speisungsbericht ist auch nicht etwa erbaulich oder sonst paradigmatisch stilisiert, so daß er für die Predigt ein Motiv abgäbe. Darum hat diese Kürze als Abkürzung zu gelten. Ueberdies läßt sich die Abhängigkeit dieser Erzählungsform von der Speisungsnovelle wahrscheinlich machen — den Nachweis führt Wendling, Entstehung des Markusevangeliums 68—75 in aller Ausführlichkeit. Es ist also gut möglich, daß der Evangelist selbst, weil er von der »Novelle« abweichende Zahlen über das Speisungswunder in Umlauf fand, eine zweite Form der Speisungsgeschichte schuf, um diese Zahlen unterzubringen. Die Komposition Mk 8 14–21 sollte dann beiden Erzählungen ihr Recht geben. Jedenfalls gehört die Geschichte von den Viertausend weder unter die Paradigmen noch unter die Novellen.

nicht, glaube nur« an Jairus, »alles ist möglich dem der glaubt« an den Vater des Epileptischen. Aber es handelt sich nicht um Beweise des Glaubens, wie sie der Gelähmte, der Hauptmann von Kapernaum, die Kanaanitin (zumal in der Mt-Form) geben — höchstens die blutflüssige Frau könnte in den Novellen ein solches Glaubensvorbild darstellen; jene Worte vom Wunderglauben dagegen sind nicht eigentlich Motive der bekehrenden oder erbauenden Predigt. Doch hatten diese Worte und die Erzählungen von solchen Wundern sicherlich den Gemeinden vieles zu sagen, die Wunder glaubten und immerwährend Wunder erlebten. Und damit stoßen wir auf den Kern des ganzen Problems. Nicht Jesus der Herold des Gottesreichs — mit seinen Zeichen, Forderungen, Drohungen und Verheißungen — steht im Mittelpunkt dieser Geschichten, sondern der Wundertäter. Die Novellen handeln von Jesus dem Thaumaturgen. In den Paradigmen werden nur vereinzelt Wunder erzählt; und wenn es geschieht, dann unter bestimmenden praktischen Gesichtspunkten. Was dort Gelegenheit ist, bei der Jesus Forderung und Verkündigung ausspricht, ist hier Selbstzweck, der im Mittelpunkt der Schilderung steht und alles beherrscht: das Wunder.

Am beredtesten sind auch hier wieder die Schlüsse. Sie haben nichts von der praktischen Brauchbarkeit für die Predigt, die wir bei den Paradigmen feststellen; sie liefern keine erbaulichen Motive. Unerbaulich schließt die Jairusgeschichte: »er sagte, man solle ihr zu essen geben«; die Speisung: »es waren 5000 Mann, die gegessen hatten«; so konstatiert man die Realität des Wunders. Und wenn das bei anderen Novellen nicht ohne weiteres auffällt, so sind die pragmatischen Schlüsse des Evangelisten daran Schuld. Wir haben sie bereits abgelöst und finden nun, daß die Taubstummenheilung schließt: »er redete richtig«, die Blindenheilung: »er konnte alles ganz deutlich sehen«, und die Naingeschichte (wahrscheinlich): »der Tote richtete sich auf und begann zu reden«. Von demselben Interesse an der Tatsache des Wunders zeugt, was wir am Ende der anderen Novellen lesen. Die Erzählung vom epileptischen Knaben läuft in einen Rat Jesu an seine Jünger aus, »diese Art läßt sich

nur durch Gebet und Fasten austreiben«; das ist ein Wunderrezept für die Wiederholung einer solchen Heiltat[1]); nach der Heilung des Dämonischen bitten die Bewohner der Gegend von Furcht ergriffen den Wundertäter, er möge ihr Gebiet verlassen; und mit der Schilderung ähnlichen Entsetzens unter den Jüngern schließt die Novelle vom Seewandeln[2]). Die andere Seegeschichte endet freilich in einem Chor, könnte also auf den ersten Blick an paradigmatische Schlüsse erinnern. Aber der Inhalt dieses Chors ist gar nicht paradigmatisch: »wer ist dieser, daß Wind und See ihm gehorchen?« Man sieht, es ist die Person des Thaumaturgen, die das Interesse fesselt.

Daß Jesus in den Novellen der große Wundertäter schlechthin ist, kann man auch sonst deutlich beobachten. Am besten vielleicht in der Geschichte vom epileptischen Knaben: die Jünger konnten ihn nicht heilen, nun kommt Jesus gerade zur rechten Stunde, da staunt das Volk — nicht über einen Abglanz der Verklärung, von dem nichts gesagt ist, sondern so wie die Menge eben einen berühmten Mann bestaunt — und läuft herzu und grüßt ihn. Geheimnisvoller Zauber umgibt die Gestalt des Wundertäters; während die einen sich vor ihm entsetzen, laufen die anderen ihm zu wie das leidende Weib, das »die Kunde von Jesus« vernommen hat. Den Dämonischen zwingt er auf die Knie, und sobald der Wundermann die Totenbahre des Jünglings berührt, bleiben die Träger stehen.

Am allerdeutlichsten aber zeigt sich das Interesse der Novellen am Thaumaturgen, wenn seine Taten beschrieben werden.

1) Wir haben bereits beobachtet (S. 41 f.), daß Matthäus die Novellen gern im erbaulichen Sinn umstilisiert. Hier hat er das Rezept getilgt und hat durch Anfügung des Spruches vom Senfkorn-Glauben (aus der Spruchquelle s. Lk 17 6) dem Ganzen einen paradigmatischen Abschluß gegeben. Man fühlt wieder, daß dieser erbauliche Stil einem Bedürfnis entgegenkam, und empfindet die Wahrscheinlichkeit, daß auch andere Evangelisten gewisse Novellen mit solchen Abschlüssen versehen haben: Markus das Taubstummenwunder, Lukas die Naingeschichte (S. 40).

2) Auch hier beweist die Seitenüberlieferung wieder, daß man solche Schlüsse als zu profan empfand. Matthäus — oder die Gemeinde, deren Sprecher er ist — bringt hier die Begrüßung Jesu als des Gottessohnes, die dem Epiphanie-Charakter der Novelle völlig gerecht wird, aber zur Fortsetzung der Geschichte Jesu (Messiasbekenntnis des Petrus) gar nicht paßt. Das Bedürfnis nach Erbauung war stärker als historische Bedenken.

Es geschieht meistens so ausführlich, daß auch die Frage nach dem Wie in gewissem Grade beantwortet wird und man einen Einblick in die Technik des Wunders bekommt. Das ist ein Punkt, über den die Paradigmen sich nahezu ausschweigen, und gerade dieses Schweigen unterscheidet sie von der großen Wunderliteratur. Die Novellen aber sind auch darin »weltlicher« geartet, daß sie diesem Schrifttum erheblich näher stehen. Denn sie erzählen nicht nur von der Kunst des Thaumaturgen, sondern wissen auch anderes zu berichten, was in der Wunderliteratur nicht fehlen darf, d. h. die Topik der literarischen Wundererzählung[1]), die wir in den Paradigmen zumeist vermißten, erscheint in den Novellen mit einer gewissen Regelmäßigkeit.

Von den antiken Heilungsgeschichten[2]) bis zu modernen Berichten von ähnlichen Wundern, etwa in Lourdes, gehört es zu den beliebtesten Mitteln solcher Erzählung, die Gefährlichkeit des Leidens und die Erfolglosigkeit aller Heilungsversuche zu schildern; natürlich geschieht dies, um das Wunder um so höher zu preisen. In diesem Sinne ist die Krankengeschichte zu verstehen, wie wir sie am ausführlichsten beim epileptischen Knaben lesen, wie sie ebenfalls in breiter Schilderung beim Dämonischen, kurz, aber bezeichnend bei der Blutflüssigen berichtet wird. Dem entsprechen in den Totengeschichten die wenigen Daten über den gestorbenen Jüngling, noch mehr aber die Angaben über die Situation, in der Jesus eingreift: für das Mädchen haben schon die Trauerzeremonien begonnen, und der Jüngling wird bereits begraben — kein Zweifel, daß beide wirklich tot sind[3]).

---

1) Vgl. zum Folgenden Weinreich, Antike Heilungswunder, vor allem S. 195 ff.; Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, und die beiden von Fiebig herausgegebenen Hefte der Lietzmannschen Sammlung »Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen« Nr. 78 Rabbinische Wundergeschichten, Nr. 79 Antike Wundergeschichten.

2) Vgl. die Belege für den Topos »Die Kunst der Aerzte versagt« bei Weinreich a. a. O. 195 ff. Krankengeschichten finden sich z. B. bei Philostratus, vita Apollonii III 38. IV 20.

3) Dasselbe Motiv, Totenerweckung bei einem Begräbnis, wird auch in der Asklepiadesgeschichte bei Apuleius Florida 19 und in der Erzählung von Apollonius von Tyana, Philostratus vita Ap. IV 45, verwendet.

Aehnliche Beurteilung erfordert alles, was über die Technik der Heilung[1]) erzählt wird. Bezeichnend ist es, daß Jairus den Wundertäter gleich um das Händeauflegen bittet — ähnlich die Führer des Taubstummen und des Blinden —, und daß die blutflüssige Frau von Anfang an den Vorsatz hat, sein Gewand zu berühren. Man sieht, wie diese technischen Dinge der Wunderheilkunst, an die in den Paradigmen nicht einmal gerührt wird, hier das Interesse auf sich ziehen. Mannigfaltig sind die Angaben über die Künste und Mittel des Wundertäters. Den Dämon fragt Jesus nach seinem Namen, weil das Wissen um den Namen Macht über die Geister gewährt; und fast ohne Ausnahme werden die Heilungs- und Erweckungswunder mit Hilfe einer wundertätigen Formel vollzogen, die bei zwei Fällen in der Originalsprache, also aramäisch, mitgeteilt wird: talitha kum (oder rabitha kumi) und ephata[2]). Sicher gibt das fremde Wort dem Vorgang etwas Geheimnisvolles, und das Geheimnis stärkt den Glauben an die Kraft des Wundertäters; aber vielleicht ist es das doch nicht allein, was den Novellisten veranlaßt hat, das Originalwort mitzuteilen. Wer ein Zauberwort weitergibt, ermöglicht seine Verwendung; sollten nicht auch bei dieser Weitergabe praktische Rücksichten mitsprechen? Wir haben beobachtet, daß die Novelle vom Epileptischen mit einem Wunderrezept schließt. Man rechnet also mit der Wiederholung solcher Wunder in der Gemeinde. Mit der ausführlichen Beschreibung der Heiltechnik, ganz besonders aber mit der Ueberlieferung der Formeln zumal in der fremden

---

1) Die Heilungsberichte aus dem Asklepiosheiligtum in Epidauros Inscr. Graec. IV 951 f. stellen sehr oft die Technik der göttlichen Kur dar; vgl. auch Inscr. Graec. IV 955, XIV 966. Josephus erzählt Antiqu. VIII 2 5 von einer Dämonenbeschwörung vor Vespasian und gibt den τρόπος τῆς θεραπείας an. Auch die Dämonenaustreibung durch Apollonius von Tyana (Philostr. vita Ap. IV 20) gehört hierher. Ueber die Technik des Wundertäters macht auch der Talmud Angaben: der Gebetsgestus des Rabbi Chanina ben Dosa Berakot 34[b], die Erklärung, mit der R. Gamliel den Sturm zu stillen weiß Baba mezia 59[b] (vgl. die Heilung durch den Namen Jesu Tosephta Chullin II 21—23). — Eine bemerkenswerte Reflexion über die Einfachheit der Heilungstechnik findet sich II Kön 5 11 ff.

2) Vgl. die Kommentare von Wellhausen und Klostermann zu Mk 5 41, ferner D. Fr. Strauß Leben Jesu II[2] 76 f. 139; Wrede, Das Messiasgeheimnis 146 f.; Dieterich, Eine Mithrasliturgie 39 f.; Wendland, Hellenist.-röm. Kultur [2]167 Anm. 1.

Sprache wollen die Erzähler offenbar den Christen nützen, denen die Gabe der Heilung (I Kor 12 28. 30) verliehen ist. Die Umwelt macht auch hier ihren Einfluß geltend, denn diese Bewertung und Benützung von Formeln in fremder Sprache ist bei den Wundertätern der Zeit üblich [1]).

Neben oder, wie beim Blinden, anstelle der Formel dient eine bestimmte G e s t e zur Ausführung des Wunders. Völlig fremd waren solche Züge dem Paradigma ja auch nicht, aber dort handelte es sich immer nur um die gelegentliche Verwendung eines Motivs, in den Novellen dagegen ist diese Topik ausgebildet wie in der Wunderliteratur der Zeit [2]). Die Bedeutung der Geste fällt unter unseren Novellen vor allem in den zwei kleinen Heilungsgeschichten vom Taubstummen und Blinden auf. Die Heilung des Blinden wird durch Handauflegen bewirkt, beim Taubstummen ist von der Berührung der Ohren und einem Blick zum Himmel die Rede, außerdem von dem in den Kommentaren vielgedeuteten Seufzer Jesu. Die Erwähnung dieses Seufzers zwischen den beiden Motiven des Kraft heischenden und Kraft herabziehenden Blickes und der Formel »ephata« macht es mir zur Gewißheit, daß auch dieser Seufzer ein Mittel der Heilung ist. Ich denke dabei an Rezepte wie die in Dieterichs sogenannter »Mithrasliturgie« S. 6 4 zum Aufsteigen in den Himmel und zur Gottesschau gegebene Anweisung; »hole von den Strahlen Atem, dreimal einziehend so stark du kannst« [3]) oder S. 10 23 »ziehe von dem Göttlichen gerade hinblickend in dich den Geisthauch«. Blick und starkes Atemholen — unter Menschen Seufzer genannt — gehören zusammen als Mittel der Kraftеinholung. Als wundertätige Geste wird auch das Bei-der-Hand-Fassen genannt; auf diese Weise wird der wie tot da-

1) Lukian, Philopseudes 9 wird der Glaube diskutiert, daß Fieber oder Geschwulst ein Zauberwort oder eine fremdsprachige Formel fürchten (ἢ ὄνομα θεσπέσιον ἢ ῥῆσιν βαρβαρικήν). Vgl. auch Origenes contra Celsum I 24 V 45 über die Kraft von Namen und Formeln in der Originalsprache.

2) Vgl. Weinreich, Antike Heilungswunder Kap. I θεοῦ χείρ bes. S. 18 ff. Auch der oben S. 46 Anm. 1 erwähnte Gebetsgestus gehört hierher. Zum literarischen Charakter der Wunderberichte vgl. Weinreich a. a. O. 7 Anm. 5.

3) Aus der Mystik der griechischen Kirche sind die Atmungsmethoden bei der νοερὰ προσευχή zu vergleichen, siehe Bernh. Schmidt, Das geistige Gebet. Diss. Breslau 1916 S. 23.

liegende Epileptische neu belebt, die Tochter des Jairus ins Leben zurückgerufen; in der Naingeschichte bereitet die Berührung der Bahre, auf der der Tote liegt, das Wunder vor und hat offenbar bereits kraftspendende Bedeutung. Die Blutflüssige wird dadurch geheilt, daß sie Jesus anrührt[1]). Hier wird ganz deutlich eine Kraftübertragung beschrieben; fast könnte man von einem Stromkontakt reden, den die Jesu Gewand anfassenden Finger herstellen: die Berührung gewahrt Jesus nicht, das Ausfließen des Kraftstromes fühlt er.

Die beiden kurzen Novellen vom Taubstummen und vom Blinden stimmen auch darin überein, daß außer der wundertätigen Geste noch ein Heilmittel verwendet wird: der Speichel, der in Volksmedizin und Volksglauben, auch in Heilungsgeschichten der Zeit[2]), eine Rolle spielt. Es ist kein Zufall, daß man dabei an Rezepte volkstümlicher Heilkunst erinnert wird. Denn dieses Interesse an der Art der Heilung, das der Novellist hier bekundet, entstammt nicht dem Wunsch, das Wunder zu verherrlichen — es wird ja eher vermenschlicht und rationalisiert —, auch nicht täppischer Neugier und Dreistigkeit — das wesentlichste Geheimnis bleibt ja unenthüllt, die Heilkraft Jesu —; hier ist eine andere Ursache wahrscheinlich: der Wunsch, den mit ähnlicher Heilkraft begabten Christen eine Anleitung zu geben. Diese Beziehung, die ich schon bei Formel und Rezept vermutete (S. 44. 46), auf die man auch bei der Beschreibung der Gesten schließen könnte, scheint bei der Schilderung allmählicher Heilungen ebenfalls das treibende Motiv zu sein: wenn der Epileptische zunächst in einen totenähnlichen Zustand verfällt, wenn des Blinden Auge erst zu undeutlichem Sehen erschlossen wird, wenn sich also die Heilung beidemal in zwei Akten vollzieht, so sollen die christlichen Wundertäter in ähnlichen Fällen wissen, was sie zu tun haben.

Zur »Topik« der Heilungs- und Erweckungsnovellen gehört endlich noch die Feststellung des Erfolges. Die schon erwähnte Tatsache, daß mehrere Novellen in diese Beweise für die Rea-

1) Vgl. Weinreich a. a. O. S. 63 ff.; Berührung bei der Totenerweckung Philostratus, vita Ap. IV 45.

2) Tacitus, Hist. IV 81, Sueton, Vespasianus 7 heilt Vespasian durch Speichel, vgl. auch den Heilzauber bei Petronius Sat. 131 4. 5.

lität des Wunders auslaufen, zeigt zugleich den Unterschied von den Paradigmen: auch dort wird ganz gelegentlich solch ein typischer Zug verwendet — der Gelähmte erweist sich als geheilt, indem er sein Bett trägt (Mk 2 12) —, aber die Geschichte gipfelt nicht darin, das Motiv zieht nicht das Interesse auf sich, anderes, vor allem das erbauliche und lehrhafte Moment, ist es, was dem Erzähler dort als Hauptsache gilt. In den Novellen dagegen merken wir an der betonten Stellung des Motivs am Ende der Geschichte, daß diesen Konstatierungen eine besondere Wichtigkeit zukommt. Wieder zeigen sich die christlichen Novellen darin ihren Geschwistern »weltlicher« Herkunft ähnlich: auch vom geheilten Midas (bei Lukian Philopseudes 11) heißt es am Schluß der Geschichte, daß er sein Bett trug und gehen konnte, auch bei der Erweckung des Mädchens durch Apollonius erzählt Philostratus (vita Ap. IV 45) ausdrücklich, daß sie ihre Stimme hören ließ und in ihr väterliches Haus zurückkehrte. Das gleiche Konstatierungsmotiv meine ich auch in dem Schluß der halbnovellistischen Geschichte vom Aussätzigen Mk 1 40 ff. zu erkennen: auf Jesu Befehl muß der Geheilte sich dem Priester zeigen und das für die Geheilten vorgeschriebene Opfer bringen.

Ich habe bisher nur aus den Heilungs- und Erweckungsgeschichten die typisch novellistischen Züge hervorgehoben. Auch die anderen Novellen, die sogenannten »Naturwunder«, besitzen ihre Topik. In der Sturmgeschichte bringt eine Formel das Meer zur Ruhe[1]; mit den Worten »er bedrohte den Wind« soll wohl eine Geste[2]) geschildert werden. Bei der Speisung sind Blick zum Himmel und Segensspruch wunderkräftige Mittel, und der Erfolg wird nicht nur direkt konstatiert »sie wurden satt«, sondern auch indirekt, mit der Angabe, daß 12 Körbe nötig waren die Reste zu fassen. In der Geschichte vom Seewandeln wird die Realität der Erscheinung bewiesen:

---

1) πεφίμωσο mindestens braucht nicht auf den Lärm zu gehen, sondern mag wie im Zauber eine Bindeformel sein vgl. die Nachweise für φιμωτικόν = κατάδεσμος Rohde, Psyche II 5. 6 424.

2) Vgl. die Geste eines Gottes auf See bei Aristides, λαλιὰ εἰς 'Ασκληπιόν § 10 (II S. 337 Keil) ὡς αὐτοῖς πλέουσι καὶ θορυβουμένοις φανεὶς ὁ θεὸς χεῖρα ὤρεξεν.

das angebliche Gespenst redet mit den Jüngern und steigt zu ihnen ins Schiff; auch legt sich der Wind nun, da Jesus anwesend ist.

Zum Schluß dieser Untersuchung novellistischer Motive werfe ich noch einen Blick auf einige andere Geschichten; ich kann sie nicht als Novellen bezeichnen, weil sie uns nicht in ihrer typischen Form erhalten sind, sondern nur in der Verarbeitung durch einen Schriftsteller, sie enthalten aber novellistische Züge: es sind gewisse Erzählungsstücke des Johannesevangeliums. Ihre ausführliche Analyse gehört nicht hierher, denn sie würde zum großen Teil »johanneisches« Gut zutage fördern. Aber die Motive, die ich aufzähle, werden zeigen, warum ich in diesen Geschichten literarisch verarbeitete Novellen sehe, deren novellistische Form dem vierten Evangelisten vorlag wie die alte Form der Apolloniusgeschichten dem Philostratus. Diese novellistische Art bürgt auch dafür, daß »Johannes« nicht der Verfasser dieser Geschichten ist, denn Stil und Technik der Novellisten ist der seinen völlig entgegengesetzt. Ich beschränke mich also auf Geschichten und Züge, die uns hier interessieren — und lasse darum z. B. Speisung und Seewandeln aus, weil hier Markus die Vorlage des vierten Evangelisten zu sein scheint.

An der Geschichte von der Hochzeit zu Kana Joh. 2_1 ff. fällt die »Weltlichkeit« der ganzen Erzählung besonders auf — denn ihr »johanneischer« Sinn geht uns hier nichts an —, vor allem aber die reizvoll erzählte indirekte Konstatierung des Wunders. Es wird nicht gesagt, wie das Wasser zu Wein wurde, auch nicht, wie der Wein den Gästen mundet; es wird nur erzählt, daß der Tafelaufseher den Bräutigam schilt, weil er diesen Wein nicht eher spendiert habe! Die Feststellung des Erfolges spielt auch in der Heilungsgeschichte des Beamtensohnes Joh. 4_{46} ff. eine Rolle. Die novellistische Pointe ist hier die Gleichzeitigkeit von Jesu Wort und des Kranken Genesung — auch ein typisches Motiv der Wundergeschichten [1]). Der Kranke am Teiche Bethzatha Joh. 5_1 ff. wird mit Erzählerfreude geschildert: seine Umgebung, die lange Krankheit, die vielen vergeblichen Heilungsversuche. Und zum Zeichen der Genesung »nahm

1) Vgl. dieselbe Konstatierung der Gleichzeitigkeit zwischen Wunderwort und Erfolg bei der Fernheilung durch Rabbi Chanina ben Dosa, Berakot 34^b.

er sein Bett und ging«. Der Blinde Joh 91 ff. wird durch besondere Mittel, durch Aufstreichen eines Teiges aus Speichel und Erde, sowie durch eine Waschung im Teiche Siloah geheilt. Echt novellistisch wird der Erfolg der Kur erzählt: manche Nachbarn erkennen den Sehenden nicht, sondern halten ihn für einen Doppelgänger. Die Lazarusgeschichte Joh 11 1 ff. legt besonderen Wert auf die Feststellung des Todes: schon kommen Besucher zu den Schwestern, sie zu trösten; schon liegt Lazarus im Grabe; schon fürchtet man Verwesungsgeruch beim Oeffnen des Grabes. Jesus erweckt den Toten durch einen mit lauter Stimme gegebenen Befehl, und den Abschluß bildet die Konstatierung des Erfolges: Lazarus vermag sich zu bewegen, trotzdem er in Tücher gebunden ist; Jesus befiehlt ihn aufzubinden und gehen zu lassen.

Der Leser von heute, der bei der Lektüre der Novellen das Interesse der Erzähler für Wundertechnik und Wundertäter lebhaft empfindet, wird vielleicht meinen, daß ein religiöser Charakter solchen Erzählungen überhaupt nicht eigen sei. Das wäre ein Fehlurteil, denn der antike Mensch spürt im Wunder das Handeln Gottes oder göttlicher Boten weit unmittelbarer, als der moderne Leser es sich denkt. Und die Novellisten haben das auch angedeutet. Wenn Jesus zu der Erweckung der Jairustochter nur die drei Vertrauten mitnimmt, wenn er vor der Heilung den Taubstummen von der Menge weg, den Blinden aus dem Dorf heraus führt, so tut er das nicht, weil er seine Messianität zu verbergen wünscht. Der Gedanke an die Messianität wird hier gar nicht berührt; ihn hat nur Markus bei jenen Schlußbemerkungen im Sinn, die ich von dem Korpus der Novellen unterschieden und abgelöst habe. Die Idee vom Messiasgeheimnis ist in einer isolierten Einzelgeschichte auch gar nicht am Platze; sie kann nur von einem ersonnen und verwendet werden, der das ganze Wirken Jesu beschreiben und auf die Frage antworten will, warum Jesu Messianität sich trotz seines Ruhmes nicht verbreitet habe; es ist sozusagen eine biographische Leitidee. Anders steht es mit dem Geheimnis, das in jenen drei Novellen Jesu Tun umgibt. Der Wundertäter scheut das Publikum, weil er nicht ein propagandasüchtiger

Magier ist, sondern ein Gesandter und Offenbarer Gottes. Als eine Art deus praesens erweist er sich nur einem auserwählten Kreise. Es handelt sich um E p i p h a n i e g e s c h i c h t e n, in denen die göttliche Kraft des göttlichen Wundertäters sichtbarlich erscheint; Gottesschau aber wird nicht den Vielen zuteil. Diese Kraft pflanzt sich auch nur im engen Kreis der Jünger fort: darum wird das Rezept wider den Dämon der Epilepsie auch nur esoterisch weiter gegeben[1]). Die Epiphanie eines göttlichen Wesens sehe ich auch in dem Schluß der Sturmnovelle angedeutet: »wer ist dieser, daß ihm Wind und See gehorchen?« Eine Epiphanie enthält auch die Speisungsgeschichte, freilich nicht eine Offenbarung an die Fünftausend, sondern an den christlichen Leser. Auch ohne Rücksicht auf die Herkunft des Stoffes können wir die tiefere Bedeutung der Szene, wie sie der Novellist schildert, unmittelbar empfinden: »er blickte zum Himmel, sprach den Segen, brach die Brote und gab sie den Jüngern«. Das ist der Heiland, der das Abendmahl spendet; so erscheint er bei Lukas den Jüngern zu Emmaus, so weiß ihn die feiernde Gemeinde beim heiligen Mahle Segenskräfte spendend in ihrer Mitte; so schaut sie ihn auch in dieser Geschichte an, die dem ungläubigen Blick freilich nur eine große Wundertat zeigt, erschlossenen Augen aber ein vertrautes heilbedeutendes Bild! Eine Epiphanie glaube ich auch in dem Wandeln auf dem See zu erkennen. Denn Jesus will nach Mk 6 48 gar nicht zu den Jüngern ins Boot gelangen, sondern ihnen auf den Wellen schreitend sein Wesen offenbaren; erst ihre Furcht und Verwirrung veranlaßt ihn, das Fahrzeug zu besteigen. Ob auch die Dämonengeschichte ihn als den Herrn offenbaren will, der die unreinen Geister auch in ihrem neuen Wohnsitz — nämlich in den unreinen Tieren — in den Abgrund — in die Hölle? — treibt, das hängt von dem Gesamturteil über diese sehr problematische Erzählung ab, und dieses wieder von dem Urteil über den Stoff und seine Herkunft.

1) Es wird den Jüngern im vertrauten Kreis mitgeteilt; Nachfahren der Jünger aber sind hier wie überall bei solchen Offenbarungen die Glieder der christlichen Gemeinde. Zu dem esoterischen Charakter der Stelle steht also ihre Beziehung auf christliche Wundertaten (siehe S. 44) in keinem Widerspruch.

Damit sind wir schließlich zu der Frage nach der Entstehung der Novellen gelangt. Zwei Interessen haben wir an ihnen beobachtet: die Freude am Erzählen und das Streben, christlichen Wundertätern Vorbild und Anleitung zu geben. Wie die Lust an Darstellung und Ausmalung den christlichen Erzählungsstil wandelte, das zeigen am besten jene von mir bereits gelegentlich erwähnten Mischformen, die nicht mehr Paradigma und noch nicht Novelle zu heißen verdienen. Wenn wir eine solche Erzählung wie die Heilung der verkrümmten Frau Lk 13 10—17 mit einem Paradigma vergleichen, etwa mit der nahverwandten Geschichte vom Wassersüchtigen Lk 14 1 ff., so vermissen wir an der Mischform die straffe und einheitliche Komposition des Paradigmas und beobachten an ihr eine Zerreißung in zwei Teile. Die Frage, ob die beiden Geschichten und etwa noch Mk 3 1—6 zueinander in direkter literarischer Beziehung stehen, lasse ich dabei wegen der Fülle der möglichen Antworten außer acht. Auch die Mischform schließt wie das Paradigma mit einem Spruch Jesu vom Sabbat, aber er ist hier durch Worte des Gemeindevorstehers dialogisiert und durch eine hinzugefügte Anwendung erweitert. Die Darstellung des Wunders selbst zeigt mit ihrer Schilderung der Krankheit und der Heilungstechnik (Formel und Handauflegung) etwas von der charakteristischen Topik unserer Novellen; wir haben ähnliches schon an der Geschichte vom Aussätzigen beobachtet, die gleichfalls zu diesen Mischformen gehört (S. 27 und 49). So wird der christliche Erzählungsstil durch das Einströmen neuer Tendenzen verändert. Sie stammen wie die eben erwähnten aus der »Welt«; oder sie werden durch das Interesse der Christen an ihrer eigenen Geschichte hervorgebracht: dahin gehört die Berücksichtigung einzelner Personen, ihrer Namen, Eigentümlichkeiten und Schicksale, die ich an gewissen Erzählungen bereits festgestellt und als Zeichen einer Neigung zur Legende gedeutet habe (S. 25 f.).

Diese erweiterten Geschichten, in denen das strenge Gefüge des Paradigmas gelockert ist und die Lücken mit neuen Motiven aufgefüllt sind, haben natürlich keinen paradigmatischen Wert mehr für die Predigt, werden auch nicht für die Predigt geschaffen, sondern besitzen offenbar Selbstwert für die, die sie

erzählen. Dies gilt nun nicht nur von jenen vereinzelten Mischformen, sondern auch von der ganzen Gattung der Novellen. Die alles beherrschende Hoffnung auf das Weltende hatte die Christen zunächst nur auf indirektem Wege, nur durch die Predigt, zu einer Art »Literatur« kommen lassen. Dieser Zwang besteht nicht mehr in gleichem Grade zu der Zeit, da die alten Geschichten erweitert und die Novellen geschaffen werden. Das Christentum hebt an sich in der Welt einzurichten. Man beginnt anders zu erzählen, sicher nicht »tendenzlos«, sicher aus frommem Glauben heraus und in frommer Absicht, aber doch anders wie zuerst: man freut sich am Schildern, man greift zu Kunstmitteln, wenn sie auch noch so einfacher Art sind. All dies bedeutet, daß die Christen in der Welt heimisch werden.

Wenn das Bedürfnis, zu erzählen und Erzählungen zu hören, einmal vorhanden war, so gab es für eine Gemeinde wie die christliche, die noch keine eigene Literatur hatte, drei Möglichkeiten der Erfüllung. Man konnte die in der Predigt überlieferten Paradigmen erweitern durch das, was man noch wußte oder in Erfahrung bringen konnte, durch ausführliche Schilderung von Personen und Vorgängen, durch mancherlei sonst, was man erschloß oder hinzudichtete. Man konnte sie aber auch verändern und variieren durch unbewußte Entlehnung aus anderen nichtchristlichen Geschichten, aus alttestamentlichen Erzählungen, griechischen Novellen, Mythen, Märchen: so wurde das Bild Jesu immer mehr mit den typischen Zügen des Wundertäters ausgeschmückt. Man konnte endlich — und das war ein dritter Weg — ganze fremde Geschichten oder wenigstens Stoffe entlehnen und auf Jesus übertragen. Auch dies wird häufig ein unbewußter Vorgang gewesen sein; judenchristliche Erzähler machten Jesus von Nazareth zum Helden der ihnen schon bekannten Propheten- oder Rabbinen-Legenden, heidenchristliche Novellisten gaben die ihnen längst vertrauten Erzählungen von Göttern, Heilanden und Wundertätern umgeprägt auf den christlichen Heiland weiter.

Das Urteil über den geschichtlichen Wert einer Novelle hängt von der Antwort auf die Frage ab, auf welche dieser drei Weisen sie entstanden ist. Man sieht ohne weiteres, wie viel Möglichkeiten offen stehen, von der Ausspin-

nung einer alten und sicher überlieferten paradigmatischen Erzählung bis zur Entlehnung eines fremden Göttermythus. Im allgemeinen kann die Frage nicht entschieden und darf nur gesagt werden, daß die Novellen ihrer ganzen Art nach auch im günstigsten Fall den geschichtlichen Begebenheiten ferner sind als die Paradigmen. Bei der einzelnen Novelle läßt sich die Frage nur dann wirklich lösen, wenn das christliche oder fremde Urbild entweder vorliegt oder mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen ist. Die Arbeit auf diesem Gebiet steht noch in ihren Anfängen; darum würde hier, wo es mir auf die Tendenzen der Entwicklung ankommt, die Untersuchung der einzelnen Novellenstoffe zu weit führen.

Wohl aber würde dieser Darstellung der Abschluß fehlen, wenn ich nicht einer Tendenz gedächte, die einige der Novellen heute noch deutlich erkennen lassen. Wir müssen, so sahen wir, damit rechnen, daß vieles »Novellistische« nicht auf christlichem Boden gewachsen ist; ob es sich dabei nur um Motive oder um ganze Stoffe handelt, ist jetzt gleichgültig. Die Novellisten haben diese Züge oder Handlungen übernommen, aber sie haben sie christianisiert. Und diese Verchristlichung geschah nicht nur durch die Beziehung auf Jesus, sondern noch auf eine intensivere Art. Dabei muß ich an das andere Interesse erinnern, das wir neben der Freude am Erzählen den Novellen abgespürt haben: das Streben, christlichen Wundertätern Vorbild und Anleitung zu geben. Man dachte bei dem, was Jesus vollbrachte, an das, was jetzt noch in den Gemeinden geschah, und suchte jenes so darzustellen, daß dieses dadurch gefördert wurde: ein Vorbild des Wundertuns und Vorbilder des Wunderglaubens stellten die Novellen den Christen vor Augen. Und umgekehrt schweiften die Blicke von dem, was in der Gemeinde von Christus geglaubt und in Christus angebetet wurde, zu jenen Geschichten und schauten in ihnen, wenn auch verhüllt und nur Vertrauten entschleiert, das Bild des Herrn, wie er im Kultus allen Christen nahe war. So erklären sich die Epiphaniezüge, die wir in einzelnen Novellen konstatierten. Auch sie bezeugen — wie jene Heilungsrezepte und alles, was dazu gehört — die Verchristlichung der Novellenstoffe oder Novellenmotive.

So sind diese Erzählungen nicht ohne Beeinflussung durch

Glauben und Kultus entstanden. Und doch sind sie nicht für den Kultus geformt, denn gerade ihre typischen Züge widerstreben seinen Bedingungen. Wer heute im Gottesdienst eine der Novellen liturgisch vorlesen will, wird, wenn er Stilgefühl hat, den Widerspruch zwischen der relativ »weltlichen« Darstellung in den Novellen und dem kultischen Stil empfinden. Auch sind die Vorgänge, die wir für die Entstehungsgeschichte der Novellen erschließen mußten, nicht im Rahmen des Kultus denkbar: das »Zersagen« der überlieferten Geschichten, das Auffüllen der Lücken, die Einführung fremder Motive und Stoffe. Manches, wie die Verflechtung der Geschichte von Jairus mit der von der Blutflüssigen und die Benutzung fremder Vorbilder, könnte darauf deuten, daß einzelne der Novellen gleich schriftlich konzipiert wurden; und in jedem Fall sind sie in höherem Grade »Literatur« als die Paradigmen. Daraus erklärt es sich, daß von den »Erzählern« der Novellen in den Quellen keine Rede ist; sie waren nicht wie die Prediger Funktionäre der Gemeinde. Die Novellen sind geschaffen worden, fromme Wißbegier zu stillen, Christen zu fesseln und zu erheben; sofern von Erbauung die Rede sein kann, war es die Privaterbauung.

Mit den novellistischen Motiven dringt ein Stück »Welt« in das urchristliche Leben ein; in der Verchristlichung dieses Stückes »Welt«, die energischer durchgeführt ist als bei den Werken der späteren christlichen Unterhaltungsliteratur, liegt die Anziehungskraft begründet, die diese novellistische Erzählungsweise auch heute auf den Leser ausübt.

V. Sammlung.

Eine zusammenhängende Darstellung des Lebens oder wenigstens des Wirkens Jesu, eine Erzählung, der literarischen Biographie oder dem legendaren Heiligenleben vergleichbar, hat es in der ältesten Zeit nicht gegeben. Die in den synoptischen Evangelien erhaltenen Erzählungen, deren zwei Hauptgattungen ich beschrieben habe, sind zunächst isoliert, als Einzelgeschichten, überliefert. Das ist begreiflich. Die urchristliche Predigt hatte nur für Paradigmen, nicht für ein Leben Jesu Platz. Die Umstände aber, die zur Formung der Novellen führten, waren vol-

lends geeignet, das Interesse auf Einzelheiten bestimmter Vorgänge, nicht auf Zusammenhänge zu richten.

Eine Ausnahme habe ich bereits erwähnt (S. 11 f.); es ist die Leidensgeschichte. Was wir vom Kerygma wissen, läßt regelmäßige Darstellung der ganzen Passion in der Predigt, wenn auch nur in Umrissen, erwarten; was wir von den erbaulichen, theologischen und apologetischen Interessen ahnen, die sich an Leiden und Tod Jesu sehr frühzeitig heften mußten, läßt uns die Existenz zusammenhängender Berichte vermuten; was wir aus dem Vergleich aller vier Evangelien ersehen, bestätigt jene Erwartung und diese Vermutung; die Leidensgeschichte hat man schon in der ersten Generation nicht in einzelnen Bildern illustriert, sondern in der Reihenfolge der Ereignisse erzählt. Wo die Erinnerungen von Augenzeugen versagten, mußte das älteste Passionsevangelium aushelfen, das Alte Testament. Die uns erhaltene Leidensgeschichte bietet denn auch keineswegs »Geschichten«, deren ursprüngliche Abgeschlossenheit nach vor- und rückwärts noch erkennbar wäre, sondern sie reiht Sprüche, Dialoge und Einzelnotizen aneinander; eine geschlossene Erzählung wie die Salbungsgeschichte wirkt als Ausnahme.

Geschlossenen Zusammenhang weist in unsern Evangelien außerdem noch die Kindheitsgeschichte auf, mindestens die des Lukas-Evangeliums. Aber das Fehlen einer Kindheitsgeschichte bei Markus und der entsprechenden Daten im ältesten Kerygma beweist, daß es sich hier um spätere Bildungen handelt; für die Frage, wie es zu einer Sammlung des Ueberlieferungsstoffes gekommen ist, sind die Kindheitserzählungen also nicht von Belang. Es bleibt dabei, daß die evangelische Tradition keine zusammenhängende Darstellung außer der Leidensgeschichte weitergegeben hat. Wer eine solche der Gemeinde darbieten wollte, mußte eine Sammlung vornehmen und Verbindungen herstellen.

Soweit unser Blick reicht, ist der erste, der diese Arbeit unternommen hat, der Verfasser des Markus-Evangeliums. Daß er auf griechischem Sprachgebiet überhaupt der erste gewesen sei, kann man vermuten, da das Material in seinem Buch noch verhältnismäßig unverarbeitet vor uns liegt; aber zur Gewißheit

läßt sich die Vermutung naturgemäß nicht bringen. Nur das kann man aus jenem Charakter des Materials schließen, daß Markus nicht etwa eine ähnliche Darstellung übernommen, sondern daß er die Sammlertätigkeit selbständig besorgt hat. Eine Ausnahme bildet die Leidensgeschichte; keine Ausnahme bilden die Stücke, die man für den sogenannten Ur-Markus in Anspruch genommen hat; die Gründe, die man für die Existenz einer solchen primären Sammlung anführen könnte, erweisen — wie ich schon zu zeigen versuchte (S. 19 ff.) — nur die Existenz primärer Geschichten, nämlich der Paradigmen[1]. Markus hat also im Hauptteil seines Buches, der vom Wirken Jesu handelt, im wesentlichen drei verschiedene Größen zusammengefügt: Paradigmen, Novellen und Sprüche Jesu[2]. Von den Worten Jesu wird noch bei der Untersuchung der Spruch-Tradition die Rede sein. Hier richten wir unser Augenmerk auf die Art, wie Markus die Verbindung zwischen diesen durchaus nicht einheitlichen Größen hergestellt hat.

Schon bei der Analyse der Erzählungen habe ich gelegentlich auf den Pragmatismus des Markus aufmerksam gemacht. Er äußert sich in Bemerkungen einfachster Art, die das Kommende rechtzeitig vorbereiten sollen, so vor allem den Konflikt mit den Juden 3_{6} 11_{18}, aber auch einzelne Situationen 3_{9} 6_{31}. Den Zweck, eine Verbindung der einzelnen Stücke herzustellen, haben auch die Sätze, die Jesus regelmäßig Geheimhaltung des Wunders fordern lassen wie 5_{43a} 7_{36} 8_{26}, wohl auch 7_{24}; ich habe sie zum Teil schon bei der Analyse ausgeschieden (S. 38); sie wollen zeigen, daß Jesus selbst nicht als Wundertäter gefeiert sein wollte, und erklären, warum er trotz so vieler Proben seiner überirdischen Kraft nicht als Messias erkannt wurde. So gibt die Theorie des Messiasgeheimnisses[3])

1) Eine Ur-Markushypothese aber, die sich auf andere Argumente stützt und gewisse ungeklärte Probleme der synoptischen Vergleichung durch Hinweis auf den Ur-Markus erklären will, ist methodisch von vornherein bedenklich. Vgl. Wendling, Ur-Markus S. 3 u. S. 34 Anm. 5.

2) Einige Abschnitte gehören unter keine der genannten Kategorien: so der Anfang des Markusbuches, die Darstellungen vom Tode des Täufers (vgl. meine Schrift »Die urchristl. Ueberlieferung von Johannes dem Täufer« 78 ff.), von der Kanaanitin, von der Speisung der Viertausend (vgl. S. 42 Anm.).

3) Die Herausarbeitung dieses Gedankens ist Wredes Verdienst (Das Messias-

einen tragenden Gedanken für die Gesamtdarstellung; sie ist der Generalnenner, auf den sich Paradigmen wie Novellen bringen lassen. Daß sie nicht häufiger hervortritt, daß sie vor allem nicht zu stärkeren Umbildungen der einzelnen Geschichten geführt hat, beweist, wie relativ treu Markus die Ueberlieferung weitergegeben hat.

Diese Geheimnistheorie tritt 1 34 3 12 — übrigens im Widerspruch zu aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit — auch in einigen der Abschnitte auf, in denen Markus aus eigenen Mitteln eine zusammenfassende Darstellung des Wirkens Jesu zu geben versucht. Diesen *Sammelberichten* 1 32—34 3 10—12 6 54—56 fehlt die Anschaulichkeit und die Pointierung, die Paradigmen und Novellen auszeichnet; sie sind Verallgemeinerungen, in denen, was in einzelnen Geschichten individuell belegt war, ohne alle Individualisierung von einer Mehrheit von Fällen ausgesagt wird. Sie wollen nichts weiter bedeuten als dies, daß Jesus in der vorher geschilderten Weise nun auch sonst zu wirken pflegte. In der Tat besaß der Sammler, dessen Material nur aus einzelnen Fällen bestand, kaum eine andere Möglichkeit, diese Einzelfälle zu einer Gesamtdarstellung zu verbreitern. Zuständliche Schilderungen aus dem Leben Jesu gab es ja nicht; das merken wir gerade den farblosen Sammelberichten an, das ist auch nicht anders zu erwarten bei der Art der Bedingungen, unter denen die Tradition geformt wurde. Das Wenige, was Markus über die geformte Tradition hinaus vom Leben Jesu wußte, Geographisches etwa oder die Namen der Apostel, das hat er fast ohne jede Zutat in Erzählung umgesetzt. So sind die *referierenden Zwischenbemerkungen* entstanden wie 3 7 f. 3 13—19; auch der Rahmen der Aussendungssprüche 6 6 f. 12 f. 30 gehört vielleicht dazu. Die Farblosigkeit dieser Abschnitte fällt ins Auge; bisweilen wie beim Apostelkatalog 3 13 stößt man sich geradezu an der Unanschaulichkeit der Darstellung; aber eben dieser Mangel zeigt wieder den Konservatis-

---

geheimnis in den Evangelien). Ich möchte die Zahl der von Wrede beigebrachten Zeugnisse für diese Theorie allerdings ganz wesentlich vermindern; so gehört z. B. die Heimlichkeit des Wundervollzugs selbst nicht dazu, vgl. oben S. 51.

mus des Markus, der solche Angaben nur sammelte und leicht historisierte, jedoch keine Legenden daraus dichtete.

Das bedeutsamste von all den Mitteln des Evangelisten, sinnvolle Verbindung unter den Stücken der Ueberlieferung herzustellen, ist aber noch nicht erwähnt. Es handelt sich um die *Deutung der Tradition*. Dieser Zweck wird angestrebt, indem der sammelnde Evangelist eine Reihe von überlieferten Begebenheiten in eine bestimmte Beleuchtung rückt. Er weist nach, daß oder warum sie nach göttlichem Heilsplan eintreten mußten. Da wir nun schon an den Paradigmen die Beobachtung machten, daß einzelne erklärende oder deutende Sätze Jesus selber in den Mund gelegt werden (S. 32 ff.) — man will die Herrnworte nicht ohne Interpretation weitergeben! —, so wird es uns nicht befremden, daß auch diese deutenden Stücke als Jesusworte auftreten. Nur handelt es sich hier nicht um einzelne Sprüche im Rahmen der Erzählungen, sondern um relativ selbständige kleine Einheiten, die mit den Stücken der Ueberlieferung gar keinen oder nur ganz losen Zusammenhang haben und sich leicht als Werk des sammelnden Evangelisten erkennen lassen. Unter diesen Abschnitten sind vor allem die *Leidensverkündigungen* zu nennen Mk 8 31 f. 9 30—32 10 32—34. Diese drei Stücke stehen nahezu situationslos in der Erzählung, und wollen auch eigentlich gar nicht einen einmaligen, sondern einen sich mehrfach wiederholenden Vorgang zur Darstellung bringen. »Er begann sie zu lehren«, »sie durchzogen Galiläa und er wollte nicht, daß es jemand erführe; er lehrte nämlich seine Jünger« — diese Einleitungen zeigen, daß die Worte vom Leiden ohne Anlaß eingeführt sind und auch keinerlei Verbindung mit dem Ueberlieferungsstoff haben. Daß sie vom sammelnden Evangelisten eingefügt sind, ergibt sich aus ihrer planmäßigen Verteilung auf Kap. 8—10. Der Zweck dieser Einfügung aber ist derselbe, dem zuliebe ähnliche Prophezeiungen in die Leidensgeschichte aufgenommen sind, wie die Ankündigungen von Verrat und Verleugnung, besonders aber des allgemeinen »Aergernisses« Mk 14 27. Es handelt sich in all diesen Fällen nicht nur um den Nachweis, daß Jesus von den Ereignissen der Passion nicht überrascht worden sei, sondern vor allem um die Erkenntnis, daß und warum das Leiden und

Sterben Jesu von Gott gewollt war. Diese Erkenntnis, an jener »Aergernis«-Stelle durch ein Schriftzitat belegt, wird in den Leidensverkündigungen ausgesprochen in dem Wort Menschensohn[1]). Der Menschensohn, d. h. der vom Himmel kommende messianische »Mensch«, »muß« leiden, sonst wäre er nicht der Himmelsmensch, sonst wäre er nicht zu Gott erhöht worden, könnte nicht jetzt von der Gemeinde verehrt und als in naher Zukunft mit den Wolken des Himmels kommender »Himmelsmensch« erwartet werden. Was Markus also mit diesen Worten wiedergibt, ist — in kurzer Zusammenfassung — die Predigt der Gemeinde vom Menschensohn. So deutet er im voraus, was zu schildern er anhebt, so verbindet er das Leben und Leiden Jesu mit dem Glauben und der Hoffnung der Christen. Und in diesem Sinn meine ich auch den Abschnitt Mk 9_{11-13} verstehen zu können, jene Worte, in denen vom schriftgemäßen Leiden des Menschensohnes gesprochen und festgestellt wird, daß auch der als Vorläufer des Messias geweissagte Elias redivivus in der Person des Täufers schon erschienen ist und gelitten hat »wie auf ihn geschrieben steht«. Das sind Abschnitte, deren Gehalt Theologie und deren Ursprung Reflexion ist, aber nicht die individuelle Reflexion und Theologie des Evangelisten, sondern die theologische Anschauung, die in den Gemeinden durch die Predigt verbreitet ist. Indem Markus solche Worte in den überlieferten Stoff einführt, gestaltet er aus den Stücken der Tradition ein religiös begründetes Bild des »Menschensohnes«.

Auf Deutung der Ueberlieferung geht nun ganz offenbar auch die Bearbeitung der Gleichnisse durch Markus aus. An dem Gleichniskapitel, Mk 4, läßt sich die Kompositionstechnik des Evangelisten deutlich genug ablesen. Jesus erzählt im Boote sitzend der am Ufer stehenden Menge das Gleichnis vom Säemann. Diese Situation ist offenbar vom Evangelisten geschaffen. Denn von einem Paradigma oder einer Novelle, überhaupt von irgendeiner abgeschlossenen Erzählung, deren isolierte Existenz und Weitergabe möglich wäre, kann

1) Zur »Menschensohn-Dogmatik« vgl. Bousset, Kyrios Christos 10 ff.; zum Verständnis der Ankündigungsworte meine Bemerkungen in den Abhandlungen zur semit. Religionskunde für Baudissin S. 138.

keine Rede sein. Vielmehr hat der Evangelist selbst die Szene durch eine kleine pragmatische Bemerkung vorbereitet: Mk 3 9 läßt Jesus sich ein Boot bereit halten, um gegebenenfalls dem Gedränge zu entgehen. Und der Evangelist hat diesen Zug auch weiterhin als Anknüpfungsmotiv benutzt: in demselben Fahrzeug bleibend unternimmt Jesus dann (4 36) die Ueberfahrt ans andere Ufer (vgl. S. 39). Oft beobachtet und untersucht ist nun die Komposition der Gleichnispredigt. Das erste Gleichnis wird im Rahmen der Schiffsszene erzählt; die Deutung 4 10—25 gibt Jesus aber erst, als er mit den Jüngern allein ist. Nun folgen, anscheinend ohne Szenenwechsel, zwei weitere Gleichnisse, doch erfahren wir aus dem Schluß des Abschnitts, daß diese beiden Parabeln wieder vor allem Volk und aus 4 36 (Ueberfahrt), daß sie im Schiff gesprochen sein sollen. Der Teil, der die Deutung bringt, erscheint also zunächst als Parenthese; richtiger wird man vielleicht urteilen, daß Markus die ganze Seesituation nur geschaffen hat, um die Ueberlieferung einzubetten und nachher die Erzählung fortzusetzen, daß er diese Situation aber um der Deutung willen zwischendurch völlig vernachlässigt hat. Diese Deutung und die ihr beigefügten Sprüche bilden also wieder einen situationslosen Abschnitt (4 10—25). Einzelne Sprüche darin wie 4 21. 22. 25 entstammen gewiß der Tradition, sie sind auch anderswo bezeugt; der ganze Abschnitt aber ist vom Evangelisten komponiert, wie die Zerreißung des Parabelzusammenhangs zeigt. Markus will in diesem Abschnitt die Anschauung zum Ausdruck bringen, daß das Göttliche in den Parabeln nicht für profane, sondern nur für erschlossene Augen sichtbar sei. Damit rechtfertigt er die ausführliche halballegorische Erklärung des einen Säemanns-Gleichnisses. Zugleich verhilft er seinen Lesern wieder zum rechten Verständnis des Werkes Jesu: wenn die Menge den Schöpfer dieser Gleichnisse nicht verstanden, in seiner Bedeutung nicht erkannt, als Messias nicht verehrt hat, so war auch das von Jesus beabsichtigt; denn der Schatz des Evangeliums war durch das Parabelgewand verhüllt, und nur begnadeten Augen war es gegeben, dies Geheimnis des Gottesreichs zu erkennen — erschlossenen Augen, wie sie den Jüngern, wie sie nun den christlichen Lesern verliehen sind!

Unter demselben Gesichtspunkt — Deutung der Ueberlieferung in ihrem Zusammenhang — ist endlich auch das Gespräch Mk 8 14—21 zu verstehen, das die beiden Speisungsgeschichten miteinander verbindet, und schon darum, weil es sie beide voraussetzt, als Werk des Sammlers gelten muß. Versteht ihr nicht, so wendet sich Jesus an seine Jünger, d. h. der Evangelist an seine Leser, was mit den beiden Speisungen gemeint war? Die Antwort liegt vielleicht in dem hier vom Sammler eingeschobenen Spruch 8 15, der vor dem »Sauerteig« der Pharisäer und des Herodes warnt. Eine in gleicher Weise tiefere Bedeutung sollen die Jünger wohl auch dem wiederholt erlebten Brotwunder abgewinnen: Jesus gibt ihnen allezeit wahres Brot. Der johanneische Gedanke vom Lebensbrot kündigt sich, so scheint es, in Umrissen an.

Erst wenn man gesehen hat, wie Markus seine Stoffe zu verbinden und zu deuten weiß, welche Interessen er an sie heranbringt und welches Bild von Jesus er aus ihnen zu gewinnen versucht — erst dann erscheint es mir angebracht, zu fragen, in welcher Absicht und unter welchem Gesichtspunkt Markus diese Sammlung der Tradition überhaupt vorgenommen hat. Man darf auf diese Frage nicht vorschnell antworten, daß Markus überhaupt nur das Erzählungsmaterial der Prediger zum Buche verarbeitet habe. Er beschränkte sich ja gar nicht auf die Paradigmen, er hat auch Novellen aufgenommen. Er muß bestimmte Gedanken bei einer Sammlung so verschiedenartiger Elemente gehabt haben [1]). Welche das waren, dürfen wir selbstverständlich nur aus den Eigentümlichkeiten des Markusbuches erschließen, die wir mit gutem Grund dem Verfasser, nicht der Tradition zuschreiben.

---

1) Darum kann ich eine Lösung des Problems nicht in der Antwort erblicken, Markus habe nur »recht herzergreifend erzählen« wollen (Jülicher, Einleitung in das Neue Testament [5. 6] 278). In der Ablehnung dieser allgemeinen Antwort stimme ich dem letzten Bearbeiter der Frage, R. Drescher (Das Markusevangelium und seine Entstehung, Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1916, 228 ff.) zu, in der Methode der Lösung kann ich es nicht; denn Drescher meint vor allem in Mk 13 »den heißen Atem des Evangelisten« zu spüren, während mir gerade bei dieser Apokalypse ursprünglich gesonderte Existenz wahrscheinlich ist; Markus kommt hier nur als Tradent oder Redaktor in Frage.

Als eine solche Eigentümlichkeit haben wir die Theorie des Messiasgeheimnisses bereits kennen gelernt. Dem Evangelisten wird das Leben Jesu als Ganzes erst bei der Annahme verständlich, daß Jesus seine wahre Würde absichtlich im Dunkel gehalten habe. Er war der Gottessohn, aber er offenbarte dem Volke nicht, was er war. Und darum konnte er so verkannt, darum konnte er ans Kreuz gebracht werden! Ein zweites Kennzeichen des Markusbuches, das ihm sein Verfasser aufgeprägt hat, ist die mysteriöse Auffassung der Gleichnisse. Wohl bedeuten sie eine Epiphanie des Göttlichen in der Welt wie die Wunder, aber nur für die Auserwählten, denen es verliehen ist, das Mysterium des Gottesreiches zu schauen. Die große Mehrheit der Juden steht vor den Gleichnissen wie vor ungelösten Rätseln — ihr Verhalten gegenüber der Predigt Jesu hat es bewiesen! Weiter können wir die Arbeit des sammelnden Evangelisten in der Gruppierung des Stoffes erkennen wenigstens dort, wo eine ganz bestimmte Absicht bei der Anordnung zu bemerken ist. Das Messiasbekenntnis des Petrus macht Epoche; denn nun, nachdem die Jünger von der Würde des Meisters überzeugt sind, setzen die Leidensverkündigungen ein, die sicher vom Evangelisten stammen (S. 60). Und die göttliche Bestätigung der Messianität in Gestalt der Verklärung schließt sich an. Der Sinn dieser Gruppierung ist leicht einzusehen: Jesus ist der Messias, aber für die Augen der Welt ist er (bis zur Auferstehung) der Verachtete, Leidende, Sterbende; seine göttliche Herrlichkeit wird nur dem engsten Kreis der Auserwählten offenbar. Aus diesen Merkmalen erkennen wir die Absicht des Evangeliums. Es galt Jesus als den Messias darzustellen, ohne sein Wirken — wie es dann der vierte Evangelist tat — in eine überwirkliche Sphäre zu heben, in der für die Tradition kein Raum mehr war. Es galt also an der Ueberlieferung die Züge zu betonen, die Jesus als Messias erwiesen, zugleich aber zu zeigen, warum er doch nicht vom Volk als Messias erkannt, sondern bekämpft, geschmäht und schließlich ans Kreuz gebracht worden war. So ward Markus als *ein Buch der geheimen Epiphanien* geschrieben — und auf diesen Generalnenner ließen sich sowohl die Paradigmen wie die Novellen bringen.

Diese Auffassung bestätigt sich, wenn wir noch einen Blick auf den Anfang des Markusbuches werfen. Markus beginnt mit dem Stück, das auch in dem Kerygma Act 10 37 13 24 den »Anfang der Heilspredigt« bildet, dem Auftreten Johannes des Täufers. Aber ihn interessiert nicht die Bußpredigt des Täufers; sie findet keine Aufnahme in sein Buch. Der Täufer kommt nur als Prophet Jesu in Betracht, als einer von denen, die infolge göttlicher Erleuchtung von Jesu Würde zu sagen wissen. Keine andere Einführung Jesu ist nötig außer dieser, die dem Evangelisten durch die Tradition an die Hand gegeben ist. Nun folgt die Geschichte von der Taufe; sie ist nicht mehr, was sie ursprünglich war[1]), die Erzählung von einer göttlichen Adoption; sie schildert eine Epiphanie Jesu, aber nicht vor der Welt, die ihrer noch nicht fähig ist; auch für den Täufer ist diese himmlische Kundgebung nicht bestimmt, da er ihrer nach des Markus Auffassung wohl kaum bedarf, sondern für Jesus selbst und — werden wir hinzufügen dürfen — für die in das Geheimnis von Jesu Würde Eingeweihten, die Leser des Buches. Dann folgt der Aufenthalt in der Wüste: versucht vom Teufel, umgeben von Tieren, bedient von Engeln — das typische Bild des Gottgesandten, der sich zur Ausführung seiner Mission rüstet. Aber auch dieses Bild bleibt den Augen der Welt verborgen und ist nur den Augen der Gläubigen sichtbar. Geheime Epiphanie — das ist das Kennzeichen auch der ersten Markus-Perikopen; unter diesem Gesichtspunkt hat Markus die Ueberlieferung gesammelt und bearbeitet.

Wir können es verstehen, daß ein Autor, der diesem Ziele

1) Das sicherste Zeichen dafür ist bekanntlich die andere Form der Himmelsstimme bei Lukas (nach D und anderen Zeugen): du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt. Im Widerspruch mit meiner früher vorgetragenen Vermutung (Die urchristl. Ueberlieferung von Johannes dem Täufer S. 63) möchte ich diese Form jetzt doch als zwar alt, aber vorkanonisch und zu Unrecht aus der wilden Tradition in D eingedrungen beurteilen. Aber auch der kanonische Text läßt sich als Adoptionsformel verstehen (a. a. O. S. 59). Markus jedoch deutet in keiner Weise an, daß Jesus hier erst werde, was er zuvor noch nicht war. Er erzählt die Geschichte mit dem Bewußtsein, daß hier die himmlische Würde Jesu für einen Moment sichtbar wird: d. h. sie ist ihm eben die Darstellung einer Epiphanie, aber wie gewöhnlich ohne Zeugen, oder — wenn der Täufer ihrer gewahr werden sollte — doch vor einem ganz kleinen Kreise.

nachstrebte, sich nicht auf die in der Predigt weitergegebenen Paradigmen beschränkte. Er nahm auch Novellen auf; gerade sie erzählten ja von Epiphanien, bisweilen auch von Epiphanien im vertrauten Kreise. Gerade sie fügten sich also der Absicht des Markus besonders gut ein, wenn auch für unser Auge die eigentliche Geheimnistheorie des Markus in der Anwendung auf solche Taten wie die Erweckung des Mädchens künstlich wirkt (S. 51). Aber Markus hat außer Paradigmen und Novellen noch eine dritte Größe in sein Buch aufgenommen: Worte Jesu. Sie treten bei ihm außerhalb jener geschlossenen Erzählungen zwar nur an einigen Stellen auf, immerhin doch aber zahlreich genug, um uns zu der Frage nach ihrer Bedeutung im Rahmen des Ganzen zu veranlassen. Diese Frage aber läßt sich nur beantworten, wenn wir weiter ausholen und die Tradition der Worte Jesu überhaupt ins Auge fassen.

VI. Die Paränese.

In den Paradigmen sind Worte Jesu von allgemeiner Prägung erhalten. Aber das Urchristentum hat weit mehr solcher Sprüche aufbewahrt, einige wenige Spruchreihen bei Markus, weit mehr bei Matthäus und Lukas. Es handelt sich vor allem um die Texte, in denen diese beiden mit einander und über Markus hinaus nahezu wörtlich zusammenstimmen und aus deren Verwandtschaft die Zweiquellentheorie mit großer und berechtigter Sicherheit auf die Existenz einer gemeinsamen Quelle (Q) geschlossen hat. Diese Untersuchungen haben es, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, zu hoher Wahrscheinlichkeit gebracht[1]; aber dieses erfreuliche Resultat der Quellenkritik darf doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß in anderer Beziehung die Quelle Q uns ein völliges Rätsel geblieben ist[2]. Und wenn die Quellenkritik nicht die Blicke der Forscher hypnotisierte und wenn

---

1) Vgl. Adolf von Harnack, Sprüche und Reden Jesu (Beiträge zur Einleitung in das N. T. II, Leipzig 1907).

2) Vgl. die berechtigte Kritik, die Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 73, an der Forschung übt. Sehr vorsichtig äußert sich zur Frage Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung S. 46 f.

stilkritische Probleme in den Bezirken der Theologie nicht immer noch als überflüssig empfunden würden, wäre gewiß öfter darauf hingewiesen worden, daß wir über die literarische Gattung der Quelle Q gar nicht Bescheid wissen.

So lange wir dies außer Acht lassen, laufen wir Gefahr, mit der Quelle, die wir nicht kennen, ebenso sicher zu rechnen wie mit Markus, den wir vor uns sehen, und vergessen, daß wir es mit einer hypothetischen Größe zu tun haben. Wenn wir uns aber der Grenzen unserer Kenntnis bewußt bleiben, dann treten gewisse allzu kühne wie allzu skeptische Folgerungen über den Wert oder Nichtwert der Quelle von selbst zurück, denn sie sind auf der Voraussetzung aufgebaut, daß Q eine nach Ausdehnung und Art sicher bestimmbare Größe sei.

Diese Voraussetzung ist irrig. Zunächst darf, da auf die Sicherheit des Schlusses hier alles ankommt, auf Q nur dort geschlossen werden, wo Matthäus und Lukas wirklich ein Plus über Markus hinaus haben. Andere Abschnitte, in denen auch Markus neben den beiden anderen Worte Jesu bringt, scheiden als Belegstellen aus. Es ist möglich, daß sie von Q abhängig sind, aber gewiß, daß wir von ihnen aus nicht mit Sicherheit Q erschließen können[1]). Freilich verzichten wir mit dieser methodischen Selbstbeschränkung von vornherein auf die Möglichkeit, die Quelle in ihrem ganzen Umfang zu rekonstruieren. Aber dieser Verzicht ist sowieso geboten. Denn ob die mit Sicherheit rekonstruierbaren Stücke der Quelle nun alle wirklich zu derselben »Schrift« gehören, das kann zweifelhaft scheinen und ist in der Tat bezweifelt worden[2]). Was wir bei dem heutigen Stande der Forschung von der Quelle Q wissen, berechtigt uns eher von einer S c h i c h t als von einer S c h r i f t zu reden; wir erkennen deutlich das Bestreben der Gemeinden, Worte Jesu in der Weise von Q zu sammeln, wir wissen aber nicht, ob das Ergebnis dieser Bemühungen ein oder mehrere Bücher,

1) Ich habe das in meiner Schrift »Die urchristl. Ueberlieferung von Johannes dem Täufer« S. 54 ff. an einem der Fälle dieser möglichen Konkurrenz von Markus und Q zu zeigen versucht. Vgl. Grundsätzliches über Q dort S. 3 f.

2) Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien 66 f. Vgl. damit die Untersuchungen über die Reihenfolge der Stücke in Q bei Wernle, Die synopt. Frage 226 f.; Harnack, Sprüche und Reden Jesu 121 ff.

und ob es überhaupt Bücher waren. So bilden die rekonstruierbaren Stücke der Quelle, literaturgeschichtlich betrachtet, einen Beleg für das Bedürfnis des Urchristentums, Worte Jesu zu sammeln — inwieweit Geschichten aus Q stammen, kann zunächst außer Betracht bleiben.

Aber gerade mit dieser Erkenntnis rühren wir an ein Problem. Es sollten in früher Zeit Sprüche Jesu gesammelt sein — und Markus hätte sie nicht gekannt? Oder wenn er die Sammlung kannte, warum nahm er diese Worte Jesu nicht in sein Evangelium auf? Wenn aber die Sammlung selbst später anzusetzen sein sollte als das Markusevangelium, so mußte sie doch von einer mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung gespeist sein — und warum hat dann nicht schon Markus diese Ueberlieferung gebucht? Solche Fragezeichen, wie sie besonders energisch Wellhausen [1]) gesetzt hat, bedrohen die Sicherheit des üblichen Vertrauens zur Quelle Q und zeigen mindestens, wie folgenreich eine Entscheidung auf diesem Gebiet sein kann. Wir fragen zunächst, ob das Markusevangelium wirklich die Absicht verrät, die gesamte Ueberlieferung auch der Worte Jesu weiter zu geben.

Unter den Abschnitten, in denen Markus Sprüche und Redestücke aus Jesu Mund überliefert, gilt mit Recht das Gleichniskapitel Mk 4$_1$ ff. als besonders charakteristisch. Seine Analyse (S. 61 f.) hat bereits ergeben, daß als Ueberlieferung, die der Evangelist empfangen hatte, nur die drei Parabeln, vom Säemann, von der selbstwachsenden Saat und vom Senfkorn gelten können. Die einleitende Situationsschilderung und die eingesprengte Deutung sind von Markus hinzugefügt. Markus verwertet also offenbar eine Ueberlieferung, die Worte Jesu ohne rahmende Erzählung enthält. Und was für unser Problem am wichtigsten ist, er führt diese Ueberlieferung 4$_2$ mit dem Satze ein: »er lehrte sie vieles in Gleichnissen und sagte zu ihnen in seiner Lehre«, d. h. er ist sich dessen bewußt, daß was er hier bietet, nur Auswahl, nur Beispiel ist [2]).

1) Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien 73. 84 ff.

2) Vgl. Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung 32.

Eine analoge Stelle findet sich 12 38: auf die Streitszenen zwischen Jesus und seinen Gegnern in Jerusalem folgen zwei kurze Sprüche gegen die Schriftgelehrten. Sie werden eingeführt mit den ganz unvermittelten Worten »und er sagte in seiner Lehre«. Hier ist es angesichts des geringen Umfangs dieser Sprüche doch ganz offenbar, daß diese nur ein Zitat sein sollen aus dem, was Markus die »Lehre« Jesu nennt. Und daß dies alles nur Fiktion wäre, d. h. daß Markus nicht mehr kännte als er mitteilt — eine Annahme, die bei der Gleichnispredigt noch denkbar erscheint —, wird man hier doch im Ernst nicht behaupten wollen. Denn Markus hat sich sonst nicht gescheut, vereinzelte Sprüche ohne Einführung anzuhängen wie etwa 9 49. 50; es hätte also auch hier keines Rahmens bedurft, wenn er die Worte nicht als das bezeichnen wollte, was sie waren: Zitate aus einer umfangreicheren Ueberlieferung. Und noch eine dritte Stelle ist hier zu nennen: das eine Gleichnis von den bösen Winzern wird Mk 12 1 mit den Worten eingeleitet: »er begann zu ihnen in Gleichnissen zu reden«. Wieder scheint eine reichere Tradition vorausgesetzt, aus der Markus nur ein Beispiel anführt. Von diesen Beobachtungen fällt schließlich auch auf die Stellen des Markusevangeliums ein Licht, an denen Jesus lehrend dargestellt wird, ohne daß wir über seine Lehre etwas erfahren, wie gleich zu Anfang in der Synagoge zu Kapernaum (1 21 f.). Die »Lehre« Jesu ist offenbar etwas, was mitzuteilen nicht im Plane des Markus liegt. In erzählendem Rahmen bringt er freilich manche Worte Jesu, aber bisweilen sind diese Worte, wie wir sahen, als Stücke eines größeren Ganzen ausdrücklich gekennzeichnet — und dieses große Ganze bleibt außerhalb des Markus-Buches. Offenbar *untersteht die Ueberlieferung der Jesus-Worte einem anderen Gesetz als dem, das die Sammlung des Markus-Stoffes regierte.* Jenem Gesetz müssen wir nachspüren, wenn wir wissen wollen, warum Markus die Worte Jesu größtenteils nicht aufgenommen hat.

Und dieses Gesetz läßt sich finden. Denn eine Reihe von Beobachtungen machen es wahrscheinlich, daß die Worte Jesu unter anderen Bedingungen überliefert worden sind wie die

Erzählungen von seinen Taten. In der urchristlichen Missionstätigkeit ist frühzeitig und regelmäßig eine Ueberlieferung weitergegeben worden, in der nachweislich auch Worte Jesu eine Rolle spielten. Es handelt sich um die urchristliche Paränese.

Paulus beschließt seine Gemeindebriefe häufig mit einem paränetischen Teil (Röm 12. 13, Gal 5 13 ff. 6, Kol 3. 4, I Thess 4 1 ff. 5 1 ff.). Dieser Abschnitt zeigt regelmäßig einen von dem übrigen Briefkorpus völlig abweichenden Stil: nicht weit ausholende, religiös oder theologisch begründete Erörterungen, sondern einzelne Mahnungen, oft in Spruchform, lose aneinander gehängt oder unverbunden neben einander stehend. Man fühlt sich an andere Texte erinnert, die Spruch-Paränese enthalten, an das erste Kapitel des Jakobusbriefes, an die ersten Abschnitte der Didache, an Pseudo-Phokylides, an Tobit 4 und 12, aber auch an die entsprechenden Kapitel des Achikar-Romans oder bei Isokrates (ad Nicoclem) und Ps.-Isokrates (ad Demonicum). Auch sachlich unterscheiden sich die paränetischen Abschnitte der Paulusbriefe deutlich von dem, was Paulus sonst geschrieben. Vor allem fehlt ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Briefsituation. Die Regeln und Weisungen sind nicht für bestimmte Gemeinden und konkrete Fälle formuliert, sondern für die allgemeinen Bedürfnisse der ältesten Christenheit. Sie haben nicht aktuelle, sondern usuelle Bedeutung. Diese Unterscheidung, die uns überhaupt die literarische Gattung der Paulusbriefe erst des näheren bestimmen lehrt, hat für unseren Zusammenhang ihren besonderen Sinn: sie zeigt die innere Beziehung zwischen den paränetischen Briefabschnitten und der Predigt des Paulus. Was in jenen Briefkapiteln steht, entstammt didaktischer Gewohnheit; schon bei der Missionierung pflegt der Apostel den Neubekehrten in Form solcher Weisungen die Grundsätze eines neuen christlichen Lebens einzuprägen; bei späterer Anwesenheit des Paulus oder bei Besuchen der Apostelschüler in den Gemeinden werden diese Mahnungen aufgefrischt und ergänzt; nichts anderes wie solche Wiederholungen sind die paränetischen Abschnitte in den Briefen des Paulus an seine

Gemeinden[1]). Das ist von vornherein glaublich, wird aber überdies von Paulus selbst bestätigt, wenn er die Thessalonicher ermahnt (I Thess 4 1): »da ihr von uns überliefert erhalten habt, wie man wandeln und Gott gefallen soll, — und da ihr ja auch schon einen solchen Wandel führt —, so mögt ihr es nun darin immer mehr zur Vollendung bringen. Ihr wißt ja, welche Ermahnungen wir euch gaben durch den Herrn Jesus . . .«. Mit diesen Worten eröffnet Paulus den paränetischen Teil, dessen Zweck also nur Erinnerung an bereits Bekanntes und Geübtes ist. Aber auch da, wo Paulus nicht an eigne Mission oder an die Arbeit seiner Schüler anknüpfen konnte, im Brief an die Römer, setzt er voraus, daß die Leser ähnliche Belehrung empfangen haben (6 17 vgl. die Anmerkung) und trägt im Vertrauen darauf seine eigene Paränese vor (Röm. 12. 13). Die Paränese hat also eine breitere Basis als die Paulus-Mission; sie ist gemeinchristlich, d. h. es ist im allgemeinen Pflicht des urchristlichen Missionars, seinen Gemeinden — mindestens den heidenchristlichen, die es am nötigsten haben — solche Anweisungen zu geben. So erklärt es sich, daß die paränetischen Abschnitte der Paulusbriefe mit des Apostels theoretischer Begründung der Ethik gar nichts und mit anderen ihm eigentümlichen Gedanken sehr wenig zu tun haben; sie sind eben traditionell, Paulus gleicht in diesem Stück den anderen christlichen Missionaren. Und es erklärt sich weiter, daß diese Paulus-Kapitel gewissen Abschnitten im Jakobus-, I Petrus-, I Klemensbrief, in der Didache und bei Hermas so auffällig verwandt sind. Dort handelt es sich eben auch um den Niederschlag der allgemeinen urchristlichen Paränese. Vermittler dieser Paränese sind offenbar vor allem die in der urchristlichen Literatur mehrfach erwähnten L e h r e r geworden. Der Verfasser des Jakobus-Briefes, eines Schriftstücks, das zum guten Teil Parä-

1) Das sind die »Wege« des Paulus, an die Timotheus die Korinther erinnern soll und die Paulus in jeder Gemeinde zu »lehren« pflegt (I Kor 4 17). Auf die Paränese bezieht es sich wohl auch, wenn Paulus im Römerbrief von einer Lehre redet, die den Römern überliefert sei, Röm 6 17 16 17; denn an der ersten Stelle verlangt der Zusammenhang eine Anspielung auf ethische Ermahnungen, vgl. im übrigen Alfred Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit 1 ff. und meinen Kommentar zu I Thess 4 1 (im Handbuch zum N. T.).

nese enthält, gibt sich 31 selbst als Lehrer zu erkennen. Die Tätigkeit der Lehrer scheint für die Weitergabe der ethischen Tradition von großer Bedeutung gewesen zu sein. Sie haben damit aber auch — bewußt oder unbewußt — geholfen, die Ueberlieferung von Jesus aufzubewahren und zu sammeln.

Die urchristlichen Gemeinden waren auf das Vergehen dieser Welt und nicht auf das Leben in ihr eingerichtet; so waren sie auch auf die Notwendigkeit keineswegs gerüstet, paränetische Losungen für den Alltag hervorzubringen. Aber das Judentum hatte vorgearbeitet: seine Proselytenbelehrungen, ihrerseits häufig wieder von hellenistischen Vorbildern abhängig, bedurften oft nur leiser Umtönung oder christlicher Ergänzung, um auch unter Christen brauchbar zu werden. Und einen Schatz von Mahnungen und Belehrungen, angewendet oder doch wenigstens anwendbar auf die verschiedensten alltäglichen Verhältnisse, wenn auch längst nicht für alle Bedürfnisse nach Paränese ausreichend, hatten die Christen als ihr Sonderbesitztum: es waren die Worte Jesu. Ihnen begegnen wir in der christlichen Paränese bald vereinzelt, bald in Häufung. Um nur ganz einleuchtende Beispiele zu nennen: in dem zweifellos paränetischen Teil des Römerbriefes steht neben mancherlei Anklängen an Worte Jesu der Spruch »segnet die euch verfolgen« Röm 12 14, offenbar eine Variante des bekannten Spruches Jesu. Und Jak 5 12 »schwöret nicht, weder beim Himmel noch bei der Erde usw.« ist nichts anderes als eine zweite — oder vielleicht eine ursprünglichere — Form der Warnung Jesu Mt 5 34 ff. Die Spruchsammlung Didache 1 3 ff. — der christliche Einschub in die jüdischen »Wege« — besteht zum guten Teil aus Worten Jesu, ohne daß eines unserer Evangelien zugrunde zu liegen scheint. Man wird auch darum nicht an Abhängigkeit von einem Synoptiker denken, weil diese Sprüche mit den vorhergenannten Einzelworten ein auffallendes Merkmal teilen: das Fehlen jeder Zitationsformel. Man wird deshalb nicht urteilen dürfen, die Lehrer hätten jene Worte noch nicht als Jesusworte gekannt; dann wäre die Häufung solcher Sprüche in der Didache doch ein allzu sinnvoller Zufall. Man wird vielmehr daran zu erinnern haben, daß alle Sprüche der christlichen Paränese als vom Geist oder vom Herrn gewirkt galten, so daß sie alle, wenn auch nicht

als Mahnungen des Herrn, so doch als Mahnungen »im Herrn« erschienen. Darum konnte es in solchen paränetischen Zusammenhängen gleichgültig sein, daß einzelne dieser Sprüche als authentische Worte Jesu überliefert waren, und so durfte man auf die Hervorhebung solcher Worte durch ausdrückliche Zitierung verzichten. Allerdings konnte diese Aneinanderreihung von wirklichen Jesussprüchen und anderen christlichen Mahnungen auch eine Fehlerquelle werden: man konnte unter Umständen später einige der anderen Worte, die in der Nachbarschaft der authentischen Sprüche standen, für ebenso authentisch halten, und so den Schatz der echten Jesusworte um ein paar unechte vermehren. Aber das konnte doch nur geschehen unter der Voraussetzung, daß sich wirklich authentische Worte Jesu unter den Mahnungen der Paränese befanden.

Man hat aber Worte Jesu nicht nur unterschiedslos in die Ermahnungsreihen aufgenommen, sondern auch als Worte Jesu gesammelt — und auch das nicht im historischen oder theologischen, sondern im paränetischen Interesse. Den Beweis liefert wieder Paulus. Wenn er Worte Jesu anführt, so will er damit nicht einen christologischen Beweis stützen noch ein Datum der Heilsgeschichte belegen. Von der eschatologischen Stelle I Thess 4 16 f. abgesehen, die möglicherweise einer Apokalypse entstammt und deren Zitierung übrigens auch einem praktischen Zwecke dient, führt er zweimal Worte Jesu an, I Kor 7 10 9 14 — der Text vom Abendmahl, I Kor 11 23 ff., gehört als Erzählung nicht in diesen Zusammenhang. Jene beiden Jesusworte sollen die Paränese unterstützen; dabei handelt es sich das eine Mal um Ehefragen, das andere Mal um die Verpflegung des Missionars. Und wenn Paulus I Kor 7 25 bemerkt: »über die Jungfrauen habe ich keine Anweisung des Herrn«, so geht daraus wohl hervor, daß er eine Anzahl von solchen »Anweisungen des Herrn« erhalten hat, und daß auch die beiden Jesusworte, die er in diesem Brief zitiert, daher stammen. Es gab also nicht nur Jesusworte neben anderen Sprüchen im Rahmen der Paränese, sondern auch Sammlungen, die ausschließlich Sprüche Jesu enthielten und den Missionaren mündlich oder schriftlich fixiert mitgegeben wurden. Solche Sammlungen dienten selbstverständlich auch der Paränese, aber

bei ihrer Abfassung wirkte der Autoritätsgedanke mit; es galt gewisse Regeln nicht nur im Geist oder Namen des Herrn zu geben — das konnte man von jeder christlichen Paränese sagen — sondern sie als autoritative Worte des Herrn weiterzugeben. Das Vorhandensein dieser Tendenz neben jener anderen, die alle paränetischen Ratschläge auf eine Fläche aufträgt, darf uns nicht befremden. Wie sich im Urchristentum von Anfang an neben enthusiastischen auch nomistische Gedanken gezeigt haben, so steht neben dem pneumatischen Interesse, für das alle christliche Paränese den einen göttlichen Ursprung hat, die Wertschätzung der *Tradition*, der *Authentie* und der *Autorität*. Eine Spur solcher Sammlungen von Worten Jesu haben wir wahrscheinlich auch I Klem. 13_2 (vgl. auch Polykarp 2_3) vor uns, in diesen Herrn-Sprüchen, deren streng gebundene Form es nahezu ausschließt, daß sie nur eine gelegentliche Zitatenkombination aus unsern Evangelien sind; mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit dürfen wir auch das Zitat eines Jesuswortes I Klem. 46_8 in diesen Zusammenhang einreihen.

So können wir behaupten, daß man frühzeitig, nämlich schon zu des Paulus Zeit, Worte Jesu gesammelt hat zum Zweck der Paränese. Und wieder bieten hier, wie bei der Bestimmung der Paradigmen-Gattung, die Ergebnisse der *analytischen* Arbeit der *konstruktiven* Methode den Beweis dar. Denn was die Literarkritik aus Matthäus und Lukas als *Spruchquelle* (Q) erschlossen hat, das gibt ein ungefähres Bild einer solchen Sammlung. Diese Texte zeigen deutlich, daß die Sammlung den Zweck hatte, Anweisung und Belehrung aus Jesu Mund der Gemeinde zu übermitteln. Zwei Beobachtungen müssen hier vor allem genannt werden. Einmal fehlt in dem gesamten uns erkennbaren Q-Material jede Andeutung einer Leidensgeschichte. Wenn aber die Tendenz unserer Quelle auf Erzählung ginge, so müßten wir vor allem eine Leidensgeschichte erwarten. Denn das Kerygma — der einzige Aufriß, an dem sich eine erzählende Darstellung orientieren konnte — führt nach allen Zeugnissen die Daten der Leidensgeschichte mit besonderem Nachdruck an, und bei der Bedeutung, die der Leidensgeschichte zukam, ist eine Erzählung

von Jesus, die seinen Tod ignorierte, kaum denkbar. Sodann verrät der uns erhaltene Q-Stoff nach seinem wesentlichen Gehalt überhaupt kein erzählendes Interesse. Es sind fast nur Redestücke, zumeist sogar isolierte, d. h. ungerahmte Sprüche, die wir für diese Quelle erschließen müssen. Und wo es anders zu sein scheint, zeigt genaue Nachprüfung dessen, was Matthäus und Lukas gemeinsam haben — was also wirklich für Q zu beanspruchen ist —, daß auch an diesen Stellen der Erzähltrieb sich kaum betätigt hat. Denn die »Geschichte« von der Botschaft des Täufers an Jesus Mt 11 2 Lk 7 18 ist weiter nichts als die Einleitung zu einer Spruchsammlung, die verschiedene Aussprüche Jesu über den Täufer zusammenstellt — und zwar im praktischen Interesse: es gilt die Stellung des Christentums zur Täufergemeinschaft zu regeln [1]). Und bei der Versuchungsgeschichte zeigt die Synopse, daß der gemeinsame Text erst Mt 4 3 = Lk 4 3 beginnt und nur den Dialog zwischen Jesus und dem Teufel umfaßt. Die Quelle wollte also vor allem Antworten Jesu mitteilen; die Evangelisten sind es, die den erzählenden Anfang und den erzählenden Schluß schufen, jeder auf seine Art. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich endlich auch an der »Erzählung« vom Hauptmann von Kapernaum machen [2]). Auch hier reicht die Uebereinstimmung nur bis Mt 8 10 = Lk 7 9, umfaßt also die Heilung nicht mit. Der Text der Quelle, der die Heilung wohl als selbstverständlich voraussetzt (wie Mt 8 22 Lk 9 60 den Anschluß des Fragers an Jesus), schloß mit dem Worte Jesu, das die Rede des Hauptmanns als Beweis eines Glaubens preist, wie er auch in Israel nicht zu finden sei.

So blickt in der Gesamthaltung der Stoffgruppen, die wir für Q erschließen, die ursprüngliche Tendenz solcher Sammlungen noch deutlich durch: sie wollen nicht aus dem Leben Jesu erzählen, sondern seine Worte zur Befolgung und zur Belehrung mitteilen. Immerhin kann man zugeben, daß die von

---

1) Daß diese Tendenz bereits in der Quelle herrschte, zeigt der Schluß von Mt 11 11. Denn die Worte »der kleinste im Himmelreich ist größer als er« sind nicht aus der Lage Jesu, sondern aus der Situation der Gemeinde zu verstehen. Vgl. meine Schrift »Die urchristl. Ueberlieferung von Johannes dem Täufer« S. 13 ff.

2) Vgl. Harnack, Sprüche nnd Reden Jesu 146 f.

Matthäus und Lukas benutzte Sammlung schon Spuren einer fortgeschrittenen Entwicklung zeigt. Es scheinen hier nämlich bereits Stücke aufgenommen zu sein, die bei ganz verschiedenartiger Herkunft in diesem Zusammenhang doch die gleiche Aufgabe haben: die Ueberlieferung der Sprüche Jesu zu deuten, zu zeigen, wer der war, dessen Worte man in den Gemeinden gesammelt hatte. Die Aufnahme der Versuchungsgeschichte dient diesem Zweck; ebenso aber auch das aus ganz anderer Sphäre stammende Offenbarungswort Mt 11 25—30, in dem Jesus wie ein hellenistischer Gott-Heiland die Menschen zu sich ruft (vgl. Kap. VII). Endlich müssen auch die Worte Mt 23 34—39 hier erwähnt werden, die — wie die Lukasparallelen zeigen — aus der Quelle stammen und vielleicht auch dort schon zueinander gehörten. Sie sind Jesus oder, wenn Lk 11 49 recht hat, der »Weisheit Gottes« in den Mund gelegt und schleudern eine gewaltige Anklage gegen die Juden, die immer und überall die Gesandten Gottes verfolgt haben — eine Anklage, die in diesem Zusammenhang natürlich dazu bestimmt ist, die Ablehnung Jesu durch die Juden zu deuten. Rückblickender Deutung zulieb sind auch andere Worte Jesu in der Spruchquelle zusammengefügt und bearbeitet worden. So ist die »Rede« Jesu über den Täufer Mt 11 7 ff. Lk 7 24 ff. dadurch zustandegekommen, daß man Worte Jesu über Johannes mit aktuellen Deutungen versah (S. 75 A. 1) und das Gleichnis von den zankenden Kindern durch allegorische Interpretation auf Johannes und Jesus bezog. Dies alles geschah natürlich nicht im geschichtlichen oder biographischen, sondern im praktischen Interesse. Nur ging d i e s e s praktische Interesse über dasjenige hinaus, was zunächst, wie wir sahen, zur Sammlung der Sprüche Jesu geführt hatte: man wollte nun den Worten Jesu nicht nur Losungen und Regeln für das eigene Leben entnehmen, sondern man wollte von ihnen auch Aufschluß erhalten über das Wesen dessen, der sie gesprochen. Jüdisch geredet: man sah in ihnen, die man zunächst als Halacha aufbewahrt hatte, nunmehr auch Haggada. Wir haben die Wirkung ähnlicher Tendenzen auf die Sammlung der Geschichten durch Markus bereits beobachtet (S. 60 ff.). Es ist auch nicht völlig ausgeschlossen, daß diese Besonderheiten der sogenannten

Quelle Q unter dem Einfluß des Markusevangeliums zustande kamen.

Aber die soeben geschilderten Tendenzen haben doch den ursprünglichen Charakter dieser Sammlung von Worten Jesu nicht verdunkeln können. Es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß die Sprüche zunächst nicht um des christologischen Interesses willen zueinander gefügt wurden; denn in ihrer Hauptmasse zeigen sich die für Q in Anspruch zu nehmenden Stücke von einem völlig anderen Interesse beherrscht. Es ist dasselbe, das wir bei Paulus kennen gelernt haben: man hat die Jesussprüche ursprünglich zu paränetischem Zweck gesammelt, um den Gemeinden mit den Worten des Meisters Rat, Losung und Gebot zu geben. Dieses typische Interesse hat nicht nur über der Entstehung dieser einen Quelle, es hat über der Sammlung von Jesusworten überhaupt gewaltet.

In diesem Zusammenhang läßt sich nun noch das zunächst so problematische Verhältnis zwischen Markus und der Spruch-Ueberlieferung aufklären. Wenn wir zuerst bemerken konnten, daß Markus offenbar die Worte Jesu in ihrer Gesamtheit zu buchen gar nicht beabsichtigt, so erkennen wir jetzt, daß dies nicht aus Selbstbescheidung geschah, sondern daß die Spruch-Tradition in ganz eigener, von der Geschichten-Ueberlieferung gesonderter Weise und zu ganz besonderen Zwecken gepflegt wurde. Die Verbindung beider Ueberlieferungs-Komplexe war also gar nicht so selbstverständlich wie es uns heute scheint. Die Tatsache, daß Markus den Stoff nicht bringt, den wir aus den Q-Stücken bei Matthäus und Lukas kennen, ist gar nicht so befremdlich; eher könnte man die Frage aufwerfen, warum Markus überhaupt Sprüche Jesu, an verschiedenen Stellen bereits zu kleinen Reden geordnet, mitteilt.

Diese Frage ist, je nach der Art der betreffenden Jesusworte, verschieden zu beurteilen. Daß Markus das Leiden Jesu in pragmatischen Bemerkungen und auch in der Durchführung der Geheimnistheorie vorbereitend zu erklären versucht, glaube ich im vorigen Kapitel nachgewiesen zu haben. Diesem Interesse des Evangelisten dient offenbar die Aufnahme solcher

Worte, die Jesus im Konflikt mit seinen Gegnern spricht: wider den Vorwurf des Teufelsbündnisses 3 22 ff., über rituelle Reinheit 7 1 ff. und über die Ehescheidung 10 2 ff. Wir haben ferner gesehen, in welchem Maße das Markusevangelium ein Buch der geheimen Epiphanien ist. Als eine solche Geheimoffenbarung an den Kreis der Vertrauten hat Markus nun eine ganze apokalyptische Rede aufgenommen Mk 13 5 ff., als eine Offenbarung, die nur den Eingeweihten verständlich ist, hat er auch die Gleichnisse eingeführt vgl. Mk 4 10 ff. Immer erscheinen diese Worte dabei in historisierendem Rahmen, gewissermaßen zu Geschichten umgeformt. Das legt den Gedanken nahe, daß Markus Stücke der Spruchüberlieferung auch darum aufnahm, weil sie zu Geschichten entweder schon umgeformt waren oder doch von ihm umgeformt werden konnten. Das ist ganz offenbar der Fall gewesen bei den Perikopen vom Rangstreit Mk 9 33 ff. und vom größten Gebot 12 28 ff.: diese »Geschichten« sind eigentlich nur geschichtlich gerahmte Jesus-Worte. Aehnliche Entstehung hat man vermutet bei den Erzählungen von Jesu Auftreten in seiner Vaterstadt 6 1 ff.[1]) und vom Scherflein der Witwe 12 41 ff.[2]); auch die Geschichte von der Kanaanitin 7 24 ff. mag hierher gehören[3]). So hat Markus unter bestimmten Gesichtspunkten einen Teil der Spruchtradition in sein Buch aufgenommen; er hat aber auch, wenn wir recht gesehen haben (S. 68 f.), selber kein Hehl daraus gemacht, daß es sich dabei nur um eine Auswahl handelt, und daß der größte Teil

1) Preuschen, Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft 1916, 33 ff. zeigt, daß Mk 6 5 der in Geschichte umgesetzte zweite Teil des Wortes vom verachteten Propheten ist.

2) Wendling, Entstehung des Markus-Evangeliums 153 f. will in der Geschichte ein von Jesus erzähltes »Lehrstück« sehen, eine Beispielserzählung also wie die Geschichte von Pharisäer und Zöllner.

3) Der Vergleich des Markustextes mit dem des Matthäus zeigt, daß nur die Worte Jesu und die Gegenrede der Frau nahezu wörtlich übereinstimmen, Anfang und Ende der Erzählung aber keineswegs. Es liegt also nahe, eine beiden Texten gemeinsame Quelle anzunehmen, die nur diese Reden enthielt und die Heilung als selbstverständlich voraussetzte — eine Urform also, wie man sie ähnlich für die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum (S. 75) annehmen kann, und die wahrscheinlich nicht unter den Paradigmen, sondern unter den Sprüchen Jesu überliefert worden wäre.

der Ueberlieferung von Worten Jesu für ihn außer Betracht bleibt.

Indem Markus aber überhaupt Worte Jesu aus der Ueberlieferung in sein Buch aufnahm, bahnte er eine höchst folgenreiche Entwicklung an. Was er sonst in seinem Werke bietet, ist nicht die christliche Predigt selbst, sondern Material zu ihrer Unterstützung, allerdings schon gerahmtes, verbundenes und gedeutetes Material. Zum Teil sind diese Texte für die Zwecke der Predigt selbst geformt wie die Paradigmen, zum Teil sind sie wie die Novellen anderer Herkunft, sind aber, wie gerade die Verwendung bei Markus zeigt, als Belege der christlichen Lehre, als Zeugnisse von Epiphanien Jesu, benutzt worden. Die Predigt selbst, das »Evangelium von Jesus Christus«, kann man aus den bei Markus gesammelten Erzählungen nur indirekt entnehmen, höchstens in jenen »Deutungen« treten Predigtgedanken unverhüllt zu Tage. Die Worte Jesu dagegen, die gesammelt wurden, um werdenden und gewordenen Christen Anweisung für ihr Leben zu geben, bilden einen Teil der christlichen Paränese, also der Lehre selbst. Wenn Markus solche Worte, freilich noch in geringem Maß und unter besonderem Gesichtspunkt, in sein Buch aufnimmt, so erweitert er dieses Buch damit über die Grenzen einer bloßen Materialsammlung hinaus, denn es enthält nun, wenn auch nur in allerbescheidenstem Maße, christliche Verkündigung, und nicht nur Belege für diese Verkündigung.

Lukas und Matthäus sind auf dieser Bahn ganz wesentlich fortgeschritten, als sie den in der Spruchquelle gesammelten Stoff der Worte und Gespräche Jesu ganz oder teilweise in ihre Bücher aufnahmen. Aber sie taten es unter völlig verschiedenartigen Bedingungen. Lukas historisiert wie sonst so auch in dieser Beziehung. Er faßt die Sprüche Jesu in erzählenden Rahmen und bringt sie an der entsprechenden, d. h. ihm geschichtlich wahrscheinlichen Stelle unter. So erhält auch die Spruch-Ueberlieferung einen erzählenden Charakter; die Stücke der Spruchquelle werden gewissermaßen dem Markus-Typ angenähert. Lukas selbst ist sich dieses historisierenden Charakters seiner Arbeit sehr wohl bewußt; er gibt ja im Prolog als Zweck seines Buches die Vergewisserung der christlichen

Predigt an, wie sie durch Erzählung geschichtlicher Tatsachen erreicht wird — eine Zweckbestimmung, die schließlich auch für das Markusevangelium zu Recht bestände. Ganz anders aber Matthäus. Er hat die Spruchtraditionen zu großen Reden zusammengefügt, in denen er Jesu Worte, zu bestimmten Themen gesammelt, darbietet. Und auch die Markus-Ueberlieferung hat er, wenigstens in der ersten Hälfte seines Buches, nach sachlichen Gesichtspunkten zyklenweise angeordnet. Nicht die Erzählung, sondern die systematische Darbietung ist ihm die Hauptsache. Und so hat er nun auch — im Gegensatz zu Lukas — die Erzählungen des Markus gewissermaßen dem stilistischen Typus der Spruchquelle angenähert. Natürlich handelt er dabei nicht wie Lukas aus schriftstellerischen Erwägungen, sondern er gehorcht einem praktischen Bedürfnis der Gemeinden nach ganz kurz erzählenden, aber die Worte Jesu breit (und unter Umständen kommentiert) mitteilenden Geschichten. So erkläre ich mir die oft beschriebene Tendenz des Matthäus-Evangeliums zur Verkürzung der Erzählungen, die manche wie Bernhard Weiß zur Annahme einer zweiten Quelle, etwa für die Heilungsgeschichte des Gelähmten[1]), geführt hat. So werden die Novellen entweltlicht, d. h. um ihre größtenteils profanen Einzelschilderungen gebracht und gelegentlich in eine erbauliche Tonart transponiert — wir haben diese Stilwandlung bei der Untersuchung der Novelle (S. 41 f.) bereits festgestellt. Die Paradigmen aber erscheinen gleichfalls verkürzt, wenigstens in den erzählenden Teilen; Worte Jesu dagegen sind mitunter erweitert. Die stilistischen Unterschiede zwischen den beiden erzählenden Gattungen sind also verwischt, und das Herausarbeiten der Worte Jesu wie die systematische Anordnung der Stoffe wandelt auch die Geschichten zu Trägern der Lehrüberlieferung im Sinne der Spruchquelle.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Eigenart der Evangelisten darzustellen. Ich will nur die bedeutsamen Folgen hervorheben, welche das Eindringen der eigentlich zu paränetischem Zweck gesammelten Spruchüberlieferung in die erzählenden Dar-

1) Vgl. Bernhard Weiß, Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung S. 1 ff. 76 ff. und die dort jeweils zitierten Abschnitte aus dem Buche desselben Verfassers: Die Quellen des Lukasevangeliums.

stellungen von Jesu Wirken nach sich zieht. Evangelium ist der Name der Heilspredigt, und die ältesten Christen machen dabei keinen Unterschied zwischen der Predigt Jesu und der Predigt von Jesus; sie haben auch schon frühzeitig christologische Worte wie Mt 11 25 ff. Jesus selbst in den Mund gelegt. Aber dieses »Evangelium« ist eine Größe, die in der Hauptsache noch außerhalb des Markusevangeliums liegt und auf die der Evangelist nur gelegentlich verweist; auch die ersten Worte seiner Schrift bezeichnen, wenn ich recht sehe, nicht sein Buch, sondern die christliche Verwertung der Geschichte des Täufers als »Anfang der Heilspredigt«. Erst von einem Buch wie dem Matthäusevangelium, das wirklich einen Teil der Predigt darbietet, zwar in historischem Rahmen, aber in systematischer, lehrhafter Anordnung und Stilisierung, kann mit Recht gesagt werden, daß es »das Evangelium« enthalte[1]), vom Johannesevangelium natürlich erst recht. Man darf vermuten, daß die Bücher des Markus und Lukas ihre alten Titel — das Evangelium in der Darstellung des Markus oder des Lukas — erst erhalten haben, als sie mit Matthäus oder mit Matthäus und Johannes zusammengestellt wurden.

Mit dem Vordringen der Worte Jesu aus der Paränese in die Darstellungen von Jesu Wirken hebt eine Entwicklung an, die schließlich der Verfasser des vierten Evangeliums auf seine Weise vollendet hat: das Buch, das zunächst nur Ergänzung der Predigt war, wird ihr Ersatz; an die Stelle des mündlichen »Evangeliums« tritt das schriftliche. Selbstverständlich ist auch dann die Predigt nicht versiegt; aber sie hört auf, vornehmste Trägerin der Ueberlieferung zu sein. Was sie noch an nicht gebuchten Traditionen enthält, das wird zum großen Teil wohl in apokryphe Evangelien aufgenommen wor-

1) In diesem Zusammenhang scheint mir eine alte Beobachtung an Bedeutung zu gewinnen. Matthäus schreibt 24 14 26 13 »dies Evangelium«, wo Markus (13 10 14 9) »das Evangelium« hat. Nun heißt »dies Evangelium« natürlich nicht einfach »dieses mein Buch«; aber es drückt doch wohl eine nahe Beziehung des Buches zum Evangelium, d. h. zur Heilspredigt, aus. Für Markus ist das Evangelium eine außerhalb des Buches stehende Größe; Matthäus kann mit Recht sagen: »dies Evangelium, das ich in meinem Buche darbiete.« Sollte da die Einfügung jenes »dies« wirklich nur zufällig sein?

den sein[1]). So erstarrt der Fluß der Ueberlieferung immer mehr; und in das erste Stadium dieses Prozesses blicken wir hinein, wenn wir die Literarisierung der Worte Jesu betrachten.

VII. Der Mythus.

Wenn die Darstellung richtig ist, die ich von der Formung der evangelischen Ueberlieferung durch die Predigt gegeben habe, so scheint die Erkenntnis aufs neue gefestigt, daß die Geschichte Jesu nicht mythischen Ursprungs ist. Denn die ältesten Erzeugnisse dieses Formungsprozesses, die Paradigmen, erzählen nicht von einem mythischen Helden.

Es lohnt sich der Frage nachzudenken, wie mythische Erzählungen von Jesus aussehen würden. Wenn wir in diesem Zusammenhang von Mythus reden, so können unter Mythen nur Geschichten verstanden werden, die in irgend einer Weise beziehungsvolles Handeln von Göttern erzählen. Nicht jede Erzählung von mythischen Personen ist ein Mythus, sondern nur eine solche, die eines besonderen Sinnes voll ist, die auf einer besonderen Beziehung beruht, sei's daß sie das Urbild zu einem Ritus berichtend darstellt, sei's daß sie Vorgänge der Weltentstehung, des gestirnten Himmels, der Vegetation oder des Menschenschicksals nach dem Tode schildert, sei's daß sie eines Gottes Wesen in Form der Erzählung zu typischer Erscheinung bringt — irgend eine solche Beziehung gibt der Göttergeschichte Sinn und Wert für die Kultgemeinde, die sie erzählt: dann ist die Geschichte ein Mythus[2]). Christliche Mythen würden also entweder Wesen und Handeln eines fremden Gottes darstellen, der Jesu Namen angenommen hätte — das wären christiani-

1) Für das Petrus-Evangelium habe ich das nachzuweisen gesucht in meiner schon erwähnten Abhandlung »Die alttestamentlichen Motive im Petrus- und Johannes-Evangelium« in den Abhandlungen für Graf Baudissin.

2) Mit mehr oder minder eingeschränkter Zustimmung verweise ich außer auf die großen religionsgeschichtlichen, ethnologischen und völkerpsychologischen Werke auf Bethe, Mythus, Sage, Märchen; A. van Gennep, Was ist Mythus? (Internat. Wochenschrift 1910, 1167 ff.); Gressmann, Art. »Mythen u. Mythologie, religionsgeschichtlich« in dem Handwörterbuch »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«; Gunkel, Das Märchen im Alten Testament S. 6 ff.

sierte fremde Mythen — oder sie würden Epiphanien des christlichen Gottessohnes in typischen d. h. vom Kult gefeierten oder von der Predigt gelehrten Vorgängen zur Darstellung bringen — dann würde man von christlichen Originalmythen reden. Keine dieser Möglichkeiten ist in den Paradigmen verwirklicht. Denn die meisten unter ihnen erzählen von Weisungen und Entscheidungen Jesu; diese aber sind nicht Wort und Werk eines Gottes, sondern eines Lehrers. Und auch in den wenigen Heilungsgeschichten unter den Paradigmen ist die Pointe zumeist nicht die Heilung, sondern die Lehre von Sündenvergebung oder Sabbatbruch, die Jesus mit der Heilung bestätigt. Eine Ausnahme bildet eigentlich nur die Heilung in der Synagoge Mk 1 21—27; hier ist aber, wie wir sahen (S. 29 A. 2), die vollständige Durchführung der Erzählung nicht restlos erkennbar; wir spüren vielmehr, mindestens am Schluß, vielleicht auch in dem Motiv der dämonischen Messiaserkenntnis, den Pragmatismus des Evangelisten, und der ist allerdings mythischer Art.

Das gleiche Urteil wie über die Paradigmen läßt sich über die andere Gruppe ältester Ueberlieferung von Jesus fällen, über die zu paränetischen Zwecken gesammelten Sprüche. Was die Gemeinden sich zur Lehre und Regel an Worten ihres Meisters aufbewahrt haben, das zeigt nicht eines Gottes, sondern eines Lehrers Art. Wohl wäre es denkbar, daß man, von den Segnungen solcher Lehre tief durchdrungen, Sprüche und Regeln auf einen schon verehrten und seinem Wesen nach bekannten Gott zurückgeführt hätte; dergleichen Verankerung von Gesetz und Lehre im schon existierenden Mythus ist nichts Ungewöhnliches. Unmöglich aber ist es, zumal in jener Zeit religiöser Romantik, daß man einen Gott in solchen Sprüchen zur Epiphanie bringt, daß man, um seinen Kult zu predigen, nichts anderes von ihm zu sagen weiß wie Jesu Gleichnisse und die Worte der Bergpredigt. Eine bezeichnende Bestätigung liefert Paulus: er kennt diese Spruch-Ueberlieferung und macht von ihr Gebrauch, wo es das Leben der Gemeinde zu regeln gilt; wo er aber den Kult seines Gottes, des »Herrn« Jesus Christus, predigt, da sucht man vergebens nach einer Anspielung auf irgend ein Jesus-Wort.

Die Briefe des Paulus sind der eindeutige Beweis dafür, daß es einen Christus-Mythus gegeben hat. Aber auch dafür, daß dieser Mythus nicht ohne weiteres mit der Ueberlieferung vom Leben Jesu gestützt werden konnte. Denn Paulus hat diese Ueberlieferung zu einem Teil gekannt (I Kor 11. 15!), und er hätte, wenn er ihrer benötigte, sie in weit größerem Maße kennen lernen können, aber der Christus-Mythus, in dem er seinen Gemeinden die große Erlösungstat Gottes erschließt, bedarf nicht der überlieferten Daten. Dieser Mythus erzählt die Geschichte von dem Gottessohn, der seine kosmische Mittlerstellung aufgab, im Gehorsam gegen Gottes Auftrag ein Menschenschicksal erduldete bis zum Tode am Kreuz und endlich durch Gottes Macht aus tiefster Erniedrigung zur Würde des »Herrn« erhoben wurde, dem alle Welt Verehrung schuldet, bis daß er kommt, seine Feinde zu besiegen und sein Reich zu beherrschen. Das Erdenleben dieses Gottessohnes ist nur eine Etappe; daß er dies Leben in »Knechtsgestalt« auf sich nahm, ist wichtiger zu wissen als wie es im einzelnen verlief. Die Begebenheiten seines Erdenalltags sind unwesentlich neben den großen kosmischen Stationen seiner Bahn; zuerst in göttlicher Gestalt — dann niedergefahren zur Erden — endlich erhöht zu neuer Himmelsherrlichkeit. Die irdischen Gegenspieler verschwinden neben den dämonischen, neben der Sünde, die zu besiegen er auf die Erde kommt, neben den Mächten und Gewalten, die Jesus ans Kreuz bringen, die aber der Auferstandene durch seine Erhöhung überwindet. Es hat in diesem mythischen Zusammenhang zunächst kein sonderliches Interesse, zu beobachten, wie auch das Menschenleben des Gottessohnes der Segenskräfte voll ist. Wer dem mythischen Gang des Christus vom Himmel zum Himmel nachdenkt, wird nicht darin das Wunder sehen, daß der Gottessohn die Menschen überragt, sondern darin, daß er ihnen gleich ist[1]).

Paulus ist nicht der einzige Schöpfer eines Christus-Mythus. Schärfer nur als andere weiß er die Offenbarung von Niedrigkeit und Erhöhung des Gottessohnes und die menschliche Ueber-

1) Ich darf für Einzelheiten auf meine Arbeiten verweisen: »Die Geisterwelt im Glauben des Paulus« und »Die Isisweihe bei Apuleius«, Heidelb. Sitzungsberichte 1917, 4 S. 28 ff.

lieferung von seinen Erdentagen auseinanderzuhalten, dank jenem Dualismus, der seinem Christentum den eigentümlichen Charakter gibt. Anderen, die auf menschlichere Weise zu Anhängern Jesu geworden waren und deren Christentum darum nicht von dieser Art war, schien des Meisters Erdenlaufbahn wertvollstes Zeugnis seiner himmlischen Herkunft. Die Predigt der Augenzeugen und ihrer Schüler war es, die diese Schätzung zur Folge haben mußte. Und vielleicht schon bei ihnen, sicher aber bei ihren Hörern konnte diese Schätzung in mythischer Rahmung, wenn nicht in mythischer Ausgestaltung eben jener Ueberlieferung zum Ausdruck gelangen.

Vor allem galt es von der überirdischen Hoheit Jesu zu erzählen, in das menschliche Getriebe seines irdischen Daseins Strahlen himmlischer Glorie fallen zu lassen. Solchem Zweck dient die Erzählung vom Taufwunder — gleichviel ob es als Adoption oder als Epiphanie gedacht ist —: die Himmel öffnen sich, der Geist erscheint als Taube[1]), nach der wilden Tradition (Justin Dialogus 88) loht Feuer aus dem Jordan auf; ganz korrekt hat Ignatius Mythus und Mysterium verbunden »er ward getauft, damit er das Wasser durch sein Leiden reinige« (Eph. 18 2), nicht minder korrekt hat die 24. Ode Salomos dem mythischen Ereignis den notwendigen kosmischen Hintergrund verliehen: als die Taube über dem Gesalbten sang, da durchzitterte Furcht und Todesschauer die Welt. Eine mythische Szene ist auch die Verklärung, wo der vom Himmel Gekommene sich in unirdischer Gestalt unter den Himmlischen bewegt. Auch der Abschluß von Jesu Erdenlaufbahn ist ein mythischer Vorgang, wenn er überhaupt erzählt wird. Die älteste Ueberlieferung hat freilich wohl nur die Erscheinung vor Petrus berichtet, und diese Geschichte ist dann, wenn ich recht sehe, durch die Erzählung vom leeren Grab ersetzt worden.

---

1) So ist wohl schon der Markusbericht zu deuten. Völlige Sicherheit würde erst die restlose Aufklärung über die Herkunft des Tauben-Motivs schaffen. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament S. 150 will hier das Märchenmotiv von dem Vogel erkennen, der sich dem neu zu kürenden König auf das Haupt setzt (Material bei W. Lüdtke, Gött. Nachr. 1917, ph.-hist. Kl. 746 ff.). Nach dieser nicht unwahrscheinlichen Hypothese würde der Mythus einen Märchenzug verwertet haben — ein auch anderwärts zu belegender Vorgang.

Auch diese ist noch kein Mythus, aber sie bedarf bereits eines himmlischen Wesens als des Interpreten der Osterbotschaft; Mt 28 2. 3. greift dieser Engel dann tätig in die Handlung ein, indem er den Stein abwälzt. Die Auferstehung ist auch hier noch nicht erzählt; das geschieht erst im Petrusevangelium, wo die Hüter drei Gestalten sehen, zwei von ihnen bis zum Himmel aufragend, der dritte noch darüber hinaus — die kosmische Dimension des mythischen Helden!

Es ist kein Wunder, daß diese mythische Auffassung nun auch die Ausgestaltung der alten Ueberlieferung beeinflußte. Wir sahen (S. 54), daß die Novellen durch Erweiterung, Uebertragung oder Entlehnung zustande kommen konnten. Jede dieser drei Möglichkeiten konnte die mythische Umformung des Jesusbildes befördern. Welcher dieser drei Prozesse eingetreten sei, das ist vorläufig bei jeder Novelle eine offene Frage, die so lange ungelöst bleibt, als die Herkunft des Stoffes nicht aufgeklärt wird. Christliche Bildung oder Beziehung zum Alten Testament oder zu fremden Literaturen, zu Märchen, Sage oder Mythus — das wären die Antworten, die bei der Analyse in Rechnung zu stellen wären. Nur beispielshalber erwähne ich hier, um die Mythenfrage zu verdeutlichen, ein paar Möglichkeiten — ohne damit die Wirklichkeit gerade dieser Entwicklung behaupten zu wollen. Es wäre z. B. denkbar, daß eine legendare Seegeschichte, vielleicht entstanden durch Uebertragung des Märchenmotivs vom Wasserwandeln auf die Person Jesu, in ihrer Ausgestaltung zur Epiphanie des Gottessohnes auf den Wassern geworden wäre (Mk 6 47 ff.), daß man dann dabei an die mythischen Wasser des Todes gedacht und nun auch den Jünger wie den Meister auf den Wassern hätte schreiten lassen (Mt 14 24—33): dieser der mythische Held, jener der Myste, der es ihm nachtut. Dafür würde die 39. Ode Salomos eine schöne Bestätigung bieten: »er wandelte und ging über sie zu Fuß, und seine Fußspuren standen auf dem Wasser und wurden nicht zerstört. . . . Und es wurde ein Pfad für die bereitet, die hinter ihm hinübergehen.« (Uebersetzung nach Ungnad-Staerk). Oder es wäre denkbar, daß man bei der Weitererzählung einer Dämonischen-Heilung außer der Krankheitsschilderung auch das sonderbare Motiv der sich tötenden Schweine

aus nichtchristlicher Literatur entlehnt und so in der novellistischen Darstellung einen Vorgang auf Jesus übertragen hätte, der vielleicht eigentlich die Begleiterscheinung einer mythischen Hadesfahrt war. Und endlich konnte man ein Weinwunder — die selbstverständliche Epiphanie eines Weingottes — auf den christlichen Heiland übertragen und so aus der mythischen Darstellung die Kana-Novelle schaffen[1]). Man sieht jedenfalls, daß in dieser rasch anwachsenden christlichen Novellen-Literatur der Aufnahme mythischen Gutes kaum eine Schranke gesetzt war. Wie stark mythisch der Hintergrund mancher Novellenerzählung ist, erkennt man auch an einem anscheinend so harmlosen Zug wie dem Wort Jesu in der Geschichte vom Epileptischen Mk 9_{19} »du ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein, wie lange soll ich euch ertragen?« So spricht der Gott, der nur vorübergehend in Menschengestalt erschien, um alsbald in den Himmel zurückzukehren[2]). Wenn uns mehr von apokryphen Evangelientexten erhalten wäre, würden wir vermutlich noch weit mehr Mythen und mythische Motive kennen, die mit Jesus verbunden worden sind. In den synoptischen Evangelien haben die solchem Einfluß zugänglichen Novellen nur neben Paradigmen und Sprüchen Platz gefunden.

Markus hat sie, wie wir sahen, aufgenommen, weil sie seinen Epiphanie-Gedanken als Belege dienen. Und auch diese Vorstellung werden wir nun als eine mythische bezeichnen dürfen. Denn Markus erzählt die Geschichte Jesu in der Ueberzeugung, daß dem Helden seiner Erzählung die herrliche himmlische Daseinsweise eignet, in der ihn die Jünger bei der Verklärung schauen. In der Zeit seines Erdenlebens ist diese Herrlichkeit freilich verborgen und soll verborgen sein — daher die Geheimnistheorie —, aber der Erzähler freut sich jedes Augenblickes, in dem er Jesus wenigstens für die Augen der Leser

1) Offen bleiben kann hier die weitere Frage, ob nicht auch solche Mythen komplizierte Gebilde sind, die manche Motive aus dem Märchen aufgenommen haben. Auf die Verbindung von Märchen und Mythus habe ich oben (S. 85 Anm.) hingewiesen. Vgl. auch Gunkel a. a. O. S. 7 f.

2) Vgl. Windisch, Theologisch Tijdschrift 1918, 214 ff. Er zitiert als Parallele den Schluß der hermetischen Kore Kosmu Stobaeus I p. 406 $_4$ ff. 407 $_5$ ff. Wachsmuth, wo das vorübergehende irdische Wirken von Isis und Osiris dargestellt ist, sowie Horaz Ode I 2 $_{45}$ ff., Ovid Metamorph. XV 868 ff.

dem irdischen Treiben entrücken und in seiner wahren Würde darstellen kann. Diese Bedeutung hat vor allem die Messiaserkenntnis der Dämonen; die niederen Wesen aus dem Geisterreich wittern den Gottessohn. Das ist ohne allen Zweifel ein mythischer Gedanke, denn der Gottessohn wird in der für ihn charakteristischen Eigenschaft als Dämonenbekämpfer dargestellt. Aber die Ausdehnung dieses Gedankens im Markusevangelium ist nur sehr gering; denn sie erstreckt sich lediglich auf die Rahmung, die der Evangelist der Tradition gegeben hat. Also ist das Markus-Evangelium seinem letzten Gepräge nach gewiß ein mythisches Buch — aber was von der Prägung gilt, gilt nicht vom Material: die in dem Evangelium gesammelte Tradition ist nur zum kleinsten Teil, in den Epiphanie-Geschichten und in einigen Novellen, mythischen Charakters; in der Mehrzahl ihrer Stücke erscheint Jesus nicht als mythische Person.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der mythische Gedanke auch in die Ueberlieferung der Worte Jesu eindrang. Er zeigt sich überall da, wo Jesus als Erhöhter, als »Herr« im Vollbesitz seiner göttlichen Würde redet. Schon in den Stücken, die man der Spruchquelle zuzuschreiben hat, findet sich mindestens ein solcher Text: das Offenbarungswort Mt 11 25—30[1]). Drei eng zusammengehörende[2]) Strophen schildern das Wesen

1) Norden, Agnostos Theos 277 ff. scheint mir den religionsgeschichtlichen Ort des Logions richtig bestimmt zu haben; nicht überzeugt haben mich dagegen seine literargeschichtlichen Ausführungen. Der aus Sir 51 gezogene Hauptbeweis scheitert m. E. an der Tatsache, daß dieses Sirachkapitel keineswegs einen dreistrophigen Text, sondern zwei ganz verschiedene Texte enthält, einen Dankpsalm Sir 51 1—12 und ein alphabetisches Lied 51 13—30. Außerdem enthält der Dankpsalm einen wirklichen Dank, die erste Strophe des Logions aber hat vom Dankgebet nur die äußere Form s. oben. Vgl. Bousset, Kyrios Christos 58 ff., Joh. Weiß in den Neutest. Studien f. Heinrici 120 ff.

2) Für Q sind alle drei Strophen in Anspruch zu nehmen trotz des Fehlens der dritten bei Lukas. Sie gehören sachlich zusammen; und die Auslassung bei Lukas 10 21 f. läßt sich erklären: die Situation, in die er das Logion versetzt, die Heimkehr der 70 Jünger, schloß die Wiedergabe der dritten Strophe geradezu aus. Unberücksichtigt lasse ich hier die Frage, ob in einer der Strophen ein Jesuswort in starker Umarbeitung vorliege, wie es Bousset für die erste, J. Weiß für die dritte Strophe annimmt.

der Offenbarung — wem sie zukommt: nicht den Weisen, sondern den Toren; wer sie vermittelt: allein der Sohn — und laden zur Teilnahme an ihr ein: kommet her zu mir. Das Wort weicht bekanntlich völlig vom synoptischen Typus der Worte Jesu ab. Der christologische Inhalt, die Konzentration auf das Ich des Redenden in der dritten Strophe, die mystische Responsion[1]) in der zweiten, das durchaus nicht evangelische Ideal der »Ruhe« — alles dies weist dem Text seinen religionsgeschichtlichen Ort außerhalb der Jesussprüche an. Aber was noch wichtiger ist: der ganze Text dient der Selbstempfehlung des Redenden und der von ihm gebrachten Offenbarung. Man lasse sich nicht durch die Form der ersten Strophe täuschen: »ich danke dir, Vater, daß du dies vor Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart hast.« Dies ist nur dem Wortlaut nach ein Dankgebet, dem Wesen nach aber eine Predigt von den wahren Empfängern der Offenbarung, eine Predigt, aus der sich die Art dieser Offenbarung ergibt — und dabei ist nun in der Tat das Wesen des Evangeliums Jesu aufs schönste getroffen. Die Gebetsform hat nur den Wert einer Demonstration, etwa so wie in dem berühmten Gebet Jesu am Grabe des Lazarus Joh 11 41 f., das nur »um des umherstehenden Volkes willen« gesprochen wird, damit ihm Jesu enge Verbindung mit dem Vater sichtbar werde. Auch die zweite Strophe unseres Textes bringt eine Selbstempfehlung; denn sie dient dazu, den »Sohn« als den ausschließlichen Träger der Offenbarung zu verkünden: »alles ist mir übergeben von meinem Vater.« Im selben Zeichen steht auch die dritte Strophe, die in der Anrede an »Mühselige und Beladene« und in der Forderung von Sanftmut und Demut dem Evangelium wieder so gleichartig ist. Ihr wesentlicher Inhalt liegt doch in der Konzentration auf den, der spricht und der das »sanfte

1) In der außerkanonischen Textform »niemand kennet den Vater als der Sohn und niemand den Sohn als der Vater« ist das zweite Glied lediglich die übliche Responsion zum ersten. Thema ist dann die Erkenntnis des Vaters. Das aber dürfte das ursprüngliche sein, weil doch Jesus, der Offenbarer, von dem man »lernen« soll, nicht eigentlich der unbekannte ist, sondern Gott, den er offenbar macht. Die in den Handschriften bezeugte Umstellung der Glieder setzt an die Stelle des theozentrischen Inhalts einen christozentrischen, und redet infolgedessen vom Geheimnis der Person Christi an erster Stelle.

Joch« auflegt. Dieser aber ist nicht der Lehrer, der von der engen Pforte geredet und manchen mit harter Forderung eher abgeschreckt als angelockt hat. Sondern diese Verbindung von Selbstempfehlung und Predigtaufruf ist das typische Kennzeichen des göttlichen oder halbgöttlichen Offenbarungsträgers in der hellenistischen Frömmigkeit[1]), also einer mythischen Person. In diesen Formen reden Göttersöhne und Wundermänner, die der Welt das einzig wahre Heil versprechen; so hat Celsus — Typisches häufend und insofern übertreibend — ihre Art beschrieben: »ich bin Gott — oder Gottes Sohn — oder Gottes Geist. Gekommen bin ich, denn schon geht die Welt zu Grunde, und ihr Menschen müßt um eurer Sünden willen dahin. Ich aber will Rettung bringen« (Origenes contra Celsum VII 9). So redet auch der heidnisch-gnostische Prophet im Corpus Hermeticum 7: »Wohin stürzt ihr, trunkene Menschen . . . steht und werdet nüchtern, und blickt auf mit den Augen der Seele, . . . sucht den Führer, der euch zur Pforte der Erkenntnis weist, wo lauter Licht ist und kein Dunkel, wo keiner berauscht ist, sondern alle bei Sinnen, und schauen mit ihrer Seele den, der erschaut werden will«[2]). Kleine Predigten dieser Art finden sich auch Corp. Herm. I 27 und bei Philo de sacrificiis Abelis et Caini 70; mit vollem Recht ist auch die Rede der halbgöttlichen Jungfrau in der 33. Ode Salomos als Parallele angeführt worden: »ihr Menschensöhne, bekehrt euch, und ihr Töchter von ihnen, kommt, und verlaßt die Pfade dieses Verderbens und nähert euch mir, und ich werde bei euch eintreten und euch aus dem Untergang

1) Vgl. außer Norden a. a. O. noch Wetter, Der Sohn Gottes und dazu meinen Aufsatz »Die Heilandsgestalt des Johannes-Evangeliums«, Deutsche Lit. Ztg. 1918, 403 ff. — Gegen den »Hellenismus« des Logions spricht natürlich nicht das Vorkommen »semitischer« Ausdrucksweise; diese »hellenistischen« Heilands- und Gottessohn-Gestalten stammen ja gerade aus dem Orient.

2) Der Anfang des Traktats ist in der Form der Stelle Ps.-Platon Kleitophon p. 407a nachgebildet. Aber gerade der Vergleich dieses Textes und des ebenfalls den Kleitophon zitierenden Epiktet III 22 26 mit dem hermetischen zeigt, wieviel religiöser und pessimistisch-gnostischer der letztere ist. Der kleine oben zitierte Philotext hält etwa die Mitte zwischen der Tonart jener philosophischen Apostrophe und dieser aus der Offenbarungsliteratur.

herausführen und euch weise machen in den Pfaden der Wahrheit.« (Uebersetzung von Ungnad-Staerk.) Der, dem man solche Worte in den Mund legt, hat nicht als Lehrer des Volkes oder einer Schule Heimatrecht auf Erden. Sondern er kommt, selbst von anderer Abkunft und Art, zu den Menschenkindern, um sie aus dem Verderben herauszuführen, das in ihrer Art begründet liegt. Es ist die typische Heilslehre der Gnosis, die sich hier kundgibt. Die Erlösergestalt dieser Heilslehre aber ist göttlicher Natur und kosmischer Art: ein mythisches Wesen.

In den Gemeinden, in denen das Offenbarungswort Mt 11 25 ff. entstand, hat man die Person Jesu im Lichte dieses Erlösungsglaubens angesehen. Darum ließ man ihn so sprechen. Und der Sammler der Spruchquelle fand jenen Text wohl schon als Jesuswort vor und nahm ihn darum auf. Daß man ein Bedürfnis hatte, Jesus auf solche Weise sich selbst verkünden zu lassen, das bezeugt vor allem die außerkanonische Ueberlieferung, die auch in diesem Fall — wie wir es ähnlich schon bei den Erzählungsstoffen beobachtet haben — mythischen Tendenzen williger Einlaß gewährte als das kanonische Schrifttum. Vor allem ist hier der dritte der Jesussprüche in den Oxyrhynchus-Papyri I 1 zu nennen: »ich trat mitten in die Welt und erschien ihnen im Fleisch, und fand sie alle trunken und keinen fand ich unter ihnen den dürstete. Und meine Seele ist bekümmert über die Menschenkinder, weil sie blind sind in ihrem Herzen ....« Hier sind die Merkmale des Offenbarungswortes Mt 11 in noch höherem Grade zu beobachten: noch auffälliger ist die Verwandtschaft mit den Wendungen der hermetischen Predigt, noch betonter die kosmisch-mythische Haltung des Redenden. Die bezeichnende Verbindung von Selbstempfehlung und Predigtaufruf aber hat in der 9. Ode Salomos einen bemerkenswerten Ausdruck gefunden; dort redet, wenn ich recht sehe, der »Gesalbte« selbst[1]): »öffnet eure Ohren und ich werde zu euch reden, gebt mir eure Seele, daß auch ich euch meine Seele gebe! Das Wort des Herrn und sein Wille ist ein heiliger Gedanke, den er sich erdachte wegen seines Gesalbten ... Seid

1) Dagegen spricht nicht, daß der »Gesalbte« in der dritten Person erwähnt wird. Denn es gehört zum Stil dieser Offenbarungsreden, daß die Rede von der ersten zur dritten Person springt. Vgl. Mt 11 27a und b. 28; Joh 5 19. 30.

reich in Gott, dem Vater, nehmt den Gedanken des Höchsten an . . . Denn ich verkünde Heil euch, seinen Heiligen, daß alle, die hören, nicht in Kampf geraten, und wiederum die, die ihn erkannt haben, nicht zugrunde gehen, und daß die, die hinnehmen, nicht beschämt werden« (Uebersetzung von Ungnad-Staerk).

Beim Vergleich mit solchen Texten spüren wir auch noch anderen Jesus-Worten in den kanonischen Evangelien eine mythische Haltung ab. Vor allem gilt das vom Missionsbefehl des Auferstandenen Mt 28_{18} ff. Die Worte stehen in keiner geschichtlichen Situation, denn alle Fragen, die der erzählende Text Mt $28_{16.17}$ anregt, bleiben unbeantwortet: wie erscheint Jesus, wie verschwindet er, wie behandelt er die Zweifler, welcher Berg ist gemeint? Dagegen ist die Verbindung von Selbstempfehlung und Predigtaufruf hier wieder in die Augen fallend. Nur ist der Aufruf hier ein an die Jünger gerichteter Aufruf zur Predigt; und die Selbstempfehlung kleidet den redenden Heiland hier noch unverkennbarer in mythisches Gewand; ihm ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen, und seine Gegenwart ist den Seinen gesichert bis an der Welt Ende.

Die Einzeluntersuchung der Spruch-Ueberlieferung lehrt noch das eine oder das andere Wort Jesu als Wort des Erhöhten, als Rede einer mythischen Person erkennen. So kann es der Fall sein bei dem Spruch »wo zwei oder drei versammelt sind . . .« Mt 18_{20}. Das Allgegenwarts-Motiv in weit mythischerer, vielleicht auch vom Märchen her beeinflußter[1]) Form findet sich wieder unter den Jesus-Worten der Oxyrhynchus-Papyri (I 1 Nr. 4). Dort treffen wir auch auf das Wort, das eine Parallele im Hebräer-Evangelium hat, und das ich hier erwähne, weil seine Sprache der hermetischen auffällig verwandt ist: »Nicht raste der Suchende, bis daß er finde, und wenn er findet wird er staunen, und wenn er staunt wird er herrschen, und wenn er herrscht wird er Ruhe finden« (P. Oxy. IV 654 Nr. 2)[2]). Das Ich des Redenden tritt hier freilich zurück; man

1) Vgl. Bousset, Kyrios Christos 255 Anm. 1.

2) Man vergleiche: eine »Kette« mit »suchen — finden — (herstellen)« in der Kore Kosmu (Stobaeus I p. 386_{15} Wachsmuth), eine ebensolche mit »schauen

könnte meinen, daß dieser Spruch erst als Wort gnostischer Weisheit existiert hätte und dann Jesus in den Mund gelegt worden wäre. An einen solchen Vorgang der Uebertragung lassen bekanntlich auch gewisse synoptische Sprüche, etwa Mt 23 34 ff. = Lk 11 49 ff. 13 34 f. denken (vgl. S. 76), aber ich verzichte hier auf ihre Untersuchung. Denn mögen auch diese und andere Worte dem erhöhten Herrn in den Mund gelegt sein, so ist doch das eigentlich mythische Element in ihnen zu wenig deutlich, als daß man von einem Einfluß des Mythus auf die evangelische Ueberlieferung sprechen könnte.

Wohl aber kann man von einem solchen sprechen bei dem Buch, mit dem die hier aufgezeigte Entwicklung erst recht zu ihrem Abschluß gelangt, bei dem J o h a n n e s - E v a n g e l i u m. Das uns in den zuletzt untersuchten Texten immer wieder entgegentretende Bedürfnis, den mythischen Christus reden zu lassen, ist hier erfüllt, und zwar grundsätzlich, nicht nur in Novellen und Offenbarungsworten, die zwischen den anderen Stücken der Ueberlieferung wie Fremdlinge stehen. Im Johannes-Evangelium redet überall der Postexistente, hier gibt es kaum ein Wort oder eine Tat, die nicht zum Ausdruck brächte, was Jesus der Erhöhte den Seinen ist und bringt, hier wird das Wirken Jesu wirklich erzählt als die Geschichte des Gottessohnes, die voll ist von heiligen und geheimnisvollen Beziehungen zu Glauben und Kult; hier ist alles Mythus.

Aber diese mythische Gestaltung hat die Geschichte nicht um ihren überlieferten Inhalt gebracht. Das Johannes-Evangelium erzählt das Wirken Jesu von der Taufe des Johannes an bis zu den Ostererscheinungen; seine Darstellung hält sich also äußerlich im Rahmen der Tradition; und auch sonst wird, wer darauf achtet, bei Johannes viele Züge der Ueberlieferung finden; für die Leidensgeschichte ist das wohl allgemein zugegeben. Nur dürfte es allerdings nicht lediglich die synoptische Ueberlieferung sein, die hier zutage tritt, sondern oft eine andere, novellistischere Tradition. Aber die Verbindung von Mythus und Ueberlieferung kommt nun nicht mehr wie bei den Synoptikern durch Fassung und Rahmung zustande; sondern der

— staunen — erkennen« Corp. Herm. 4 2, »ruhen« als Ziel des »Suchens« am Ende des Gebets Corp. Herm. 13 20; »denken — glauben — ruhen« Corp. Herm. 9 10.

Evangelist hat die gebundene Form der Tradition gelockert, ja zum Teil gelöst, hat sie ausgestaltet und ausgeweitet, hat sie gedeutet, mit den Offenbarungsreden des Gottessohnes verbunden und so ins Mythische erhoben. So ist eine neue Einheit entstanden, eine gewiß nicht immer restlos geglückte, aber doch im Grundsatz restlos durchgeführte Verbindung, die sich von der sehr zurückhaltenden Bearbeitung der Tradition durch die Synoptiker aufs stärkste unterscheidet.

Diesem Buche gehörte die Zukunft. Es bewahrte das Wertvollste der Tradition, aber die Tradition war in den Mythus eingegangen. Das Evangelium des Johannes erzählte von demselben göttlichen Heiland, den man im Kultus verehrte und bekannte. Die Entwicklung der zwei Größen, Tradition und Mythus, aufeinander hin war hier zu einem Abschluß gekommen. Beide Größen hatten sich verbunden, und diese Verbindung war — jene Entwicklung lehrt es — notwendig und zukunftskräftig. So führt auch hier das Verständnis der Formgeschichte zur Erkenntnis geschichtlichen Werdens.

VIII. Form und Geschichte.

In der Formgeschichte des Evangeliums spiegelt sich das Schicksal des Urchristentums. Die ersten Anfänge der Formung verdienen kaum literarisch zu heißen; was an Form vorhanden ist, wird durch praktische Bedürfnisse, durch Mission und Predigt, bestimmt. Aber die Erzählerfreude regt sich und greift zu literarischen Mitteln; die Technik der Novelle bildet sich aus und verleiht den großen Wundergeschichten mitunter recht weltliches Gepräge. Man kann es von der Formgeschichte ablesen, daß der Weg des Christentums von der grundsätzlichen Weltfremdheit mit ihrer Selbstbeschränkung auf die religiösen Interessen der Gemeinde hinführte zur Einrichtung in der Welt und zur Anpassung an ihre Verhältnisse.

Und weiter: am Anfang der urchristlichen Literaturgeschichte steht eine Ueberlieferung unliterarischer Art, bestehend aus kurzen Geschichten und einprägsamen Sprüchen, die zu praktischem Zweck weitergegeben werden. Die sie sammeln, versuchen allmählich nicht nur zu rahmen, sondern auch zu

deuten und ihre Auffassung der Dinge zum Ausdruck zu bringen. So kommt es schließlich dahin, daß sich der Mythus des ganzen Stoffes evangelischer Geschichte bemächtigt. Auch dies entspricht der allgemeinen Entwicklung des Urchristentums, die von einer geschichtlichen Person zu ihrer kultischen Verehrung und schließlich zu dem kosmischen Christus-Mythus der Gnosis und zur kirchlichen Christologie führt.

Nicht nur von diesen Entwicklungen, sondern auch vom Zuständlichen geben die Formen beredtes Zeugnis. Die ältesten formalen Gebilde, die Paradigmen, lassen uns in eine Schicht von Menschen hineinsehen, denen jedes literarische Wollen, jede künstlerische Absicht, jede Betonung persönlichen Empfindens beim Erzählen fremd ist[1]). Den Dichtern unserer Literatur, die auf individuelle Tönung und psychologische Ausarbeitung bedacht sind, fehlt im allgemeinen Neigung und Gabe, Geschehenes ohne Einmischung eigenen Könnens einfach und pointiert wiederzugeben; die Erzählungsweise des Volkes aber verzichtet darauf, Aeußeres zu erklären und Inneres zu motivieren, und gerade diesen Verzicht empfinden wir, die wir solcher Haltung des Erzählers entwöhnt sind, unter Umständen als besonders reizvoll und künstlerisch. Wer sich davon überzeugen will, daß diese Art der mündlichen Ueberlieferung auch heute noch im Orient gedeiht, der lese die Geschichten, die Hans Schmidt und Dschirius Jusif im Winter 1910/11 bei den Bauern von Bir-Zet im Gebirge Ephraim gesammelt haben[2]). Neben den Märchen, Sagen und Fabeln beweisen besonders die »Historien« und »Erlebnisse«, wie man dort, ohne daß es einen besonderen Stand der Erzähler gibt, Ueberliefertes weiterzugeben und gelegentlich auch Erlebtes zu gestalten versteht — wohl das beste Beispiel volkstümlicher Ueberlieferung aus neuester Zeit.

Aber man darf nicht, verführt durch die Bezeichnung »volkstümlich«, nun ohne weiteres etwa die Paradigmen mit jenen

1) Die erbauliche Tendenz der Paradigmen entspringt nicht dem persönlichen Gefühl, sondern den Bedürfnissen der Mission (S. 15). Zum Folgenden vgl. Karl Scheffler, Die Anekdote, Vossische Zeitung vom 13. Aug. 1918.

2) Hans Schmidt und Paul Kahle, Volkserzählungen aus Palästina (Forschungen z. Rel. u. Lit. des Alten u. Neuen Test. Heft 17).

Volkserzählungen zusammen derselben Gattung einordnen. Denn es ist nicht zu übersehen, was die urchristliche Erzählungsart von jenen unterscheidet: das ist ihr ausgeprägter Wille zur Propaganda. Sie wollen werben, jene wollen unterhalten und wohl auch einmal eine Volksweisheit einprägen. Darum fehlt den Paradigmen die spielerische Freiheit, die jene palästinensischen und auch andere Volkserzählungen auszeichnet, aber oft auch kompliziert; strengere Zucht hat über ihnen gewaltet. Alles, was wir bei ihrer Lektüre als erbauliche Stilisierung empfinden, zeugt davon. Man wird fragen, von wem diese Zucht ausgegangen ist, und wird bei der Beantwortung dieser Frage vielleicht die rabbinische Ueberlieferung als Analogie verwerten. Allein so völlig gleich sind jüdische und christliche Ueberlieferung nun doch nicht geartet. Jene ruht in der Hand eines Standes, der schaffend, sammelnd oder doch wenigstens sichtend über dem Werke waltet. Und es handelt sich zudem noch um Gelehrte, während die christliche Ueberlieferung wenigstens in der Regel ungelehrten Leuten anvertraut war. Gewiß finden sich in den haggadischen Bestandteilen des Talmud zahlreiche wertvolle Volks-Erzählungen; aber wir müssen bei ihrer Ueberlieferung mit Abwandlungen und Trübungen gerade in formaler Hinsicht rechnen. Es mögen nämlich nicht nur ursprüngliche Motive durch andere der gesetzlichen Religion entsprechendere ersetzt sein; vor allem muß die Einreihung in die ganz anders geartete gesetzliche Tradition zu Einbettungen, falschen Verbindungen und anderen Verderbnissen der ursprünglichen Art geführt haben. Denn das Einheitsprinzip, das die christlichen Paradigmen verbindet, — ihre Bestimmung für die Predigt — fehlt der jüdischen Haggada; das gesetzliche Grundprinzip des großen talmudischen Werkes aber dürfte vielen der in den Talmud aufgenommenen Anekdoten ursprünglich fremd sein. So kommen, wie jeder Talmudleser weiß, bei ihrer Aufnahme die merkwürdigsten Assoziationen zur Geltung. Ganz bei Gelegenheit, oft in Verbindung mit einem Nebenmotiv, einer flüchtigen Erwähnung, oder zur Durchführung eines im Grunde der Darstellung ganz fernliegenden Beweises werden jene Geschichten zwischen die gesetzlichen Entscheidungen und Erörterungen eingefügt. Die

verhältnismäßig gute Erhaltung der Paradigmen innerhalb der synoptischen Evangelien kann damit nicht verglichen werden, und darum bieten die Bemühungen der jüdischen Rabbinenschulen um die Tradition keine unmittelbar erklärende Parallele zur Erhaltung urchristlicher Geschichten. Daß es bei der Paränese anders steht, daß sich auf diesem Gebiet das Christliche offenbar viel geradliniger aus dem Jüdischen entwickelt hat, habe ich oben erwähnt (S. 72). Näheres über die Beziehungen zwischen christlicher und jüdischer Erzählungsart würden wir erst bei planmäßiger Vergleichung des Materials unter formgeschichtlichem Gesichtspunkt erheben können[1]). Dann würde auch die geschichtliche Umwelt der ältesten christlichen Ueberlieferung noch besser erhellt werden.

Vollends aber werden wir für gewisse andere Elemente dieser Tradition Aufschluß von dem Vergleich mit jüdischer Literatur erwarten dürfen. Es handelt sich um Texte, deren Formung sich abseits der in dieser Skizze geschilderten Entwicklung vollzogen hat, weniger gebunden an immanente Gesetze, aber vielleicht von fremden Faktoren abhängig, die es zu erforschen gilt. Daß es sich so mit den Kindheitslegenden verhält, dürfte weithin anerkannt werden: nicht Bindung an Kerygma und Predigt haben hier den Ausschlag gegeben, auch nicht die Epiphanievorstellungen der Novellen, sondern die Aufnahme mythischer oder legendarer Motive, ja ganzer Legenden, die anderswoher stammen. So entstanden Geschichten, wie sie Lukas zu einem Zyklus geformt hat und wie sie Matthäus zum Teil wiedergegeben, zum Teil — Kap. 1 18 ff. — wohl nur benutzt hat. Aber auch in der Leidensgeschichte zumal des Matthäus-Evangeliums treten solche Bildungen fremder und eigentümlicher Art hervor; mindestens die Erwähnung der Frau des Pilatus Mt 27 19, vielleicht auch die Geschichte vom Ende des Judas weisen darauf hin, daß in den christlichen Gemeinden bereits Legenden umliefen, die in

1) Ansätze dazu bei Paul Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu 77 ff. Lehrreich für die Abwandlungen, die ein Stoff innerhalb der jüdischen Tradition erfährt, sind die verschiedenen Rezensionen derselben Geschichte, die Greßmann, Vom reichen Mann und armen Lazarus, Abh. d. Berl. Akademie 1918, ph.-hist. Nr. 7, S. 70 ff. abdruckt.

die evangelische Darstellung nur in Form dieser spärlichen Andeutungen Aufnahme fanden. Vor allem aber beanspruchen die einzigen größeren Redekomplexe, die wir aus dem Munde Jesu haben, die großen zumeist bei Lukas erhaltenen Gleichnisse, einen besonderen Platz in der Literaturgeschichte und eine energische Prüfung der Frage, inwieweit mit ihnen eine anders geartete literarische Tradition innerhalb der urchristlichen zur Geltung kommt. Was sie, z. B. die Gleichnisse vom reichen Mann, vom Samariter, vom verlorenen Sohn, vom Mahl, von den anderen streng auf die Pointe hinzielenden Gleichnissen Jesu unterscheidet, das ist die verhältnismäßige Breite und Farbigkeit der Erzählung. Im Gegensatz zu den kürzeren Gleichnissen erscheinen diese Stücke wirklich als Dichtungen, und die epischen Gesetze der Volkspoesie lassen sich in weitem Umfang an ihnen beobachten [1]). Bisweilen, z. B. in der Haushaltergeschichte und der vom reichen Mann, machten es schon rein exegetische Erwägungen wahrscheinlich, daß Jesus hier eine bereits umlaufende Erzählung mit seinen Gedanken erfüllt und als »Gleichnis« weitergegeben habe. Neuere Untersuchungen haben bei einigen dieser Gleichnisse zu greifbaren Resultaten geführt [2]). Weitere Arbeiten dieser Art werden uns nicht nur literargeschichtliche, sondern auch geschichtliche Zusammenhänge sehen lehren; wir werden die

---

1) Ich erwähne die Gesetze der Wiederholung — die Rede des verlorenen Sohns an seinen Vater wird bei der Ueberlegung wie bei der Ausführung der Rückkehr angeführt —, des Gegensatzes — Pharisäer und Zöllner, reicher Mann und armer Lazarus usw. —, der Dreizahl — drei Gesandte zu den bösen Winzern (?), drei Männer, die an dem Beraubten vorübergehen (im »barmherzigen Samariter«), drei Knechte, denen die Talente anvertraut sind; ja die letzten Fälle zeigen dies Gesetz in Verbindung mit dem vom »Achtergewicht« (Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Ztschr. f. dtsch. Altertum 1909 S. 1 ff., vgl. auch derselbe, Danske Studier 1907, 193 ff.; der Ausdruck stammt von Gudmund Schütte, Oldsagn om Godtjod S. 95), der epischen Betonung des letzten unter mehreren. Und »Achtergewicht mit Dreizahl verbunden ist das vornehmste Merkmal der Volksdichtung« (Olrik 1909, S. 7).

2) Vgl. zum Gleichnis vom reichen Kornbauer Bousset, Gött. Nachr., ph.-hist. 1916, 484, der auf ein Märchen aus 1001 Nacht verweist; zum »reichen Mann und armen Lazarus« Greßmann, Berl. Abhdlg. 1918 ph.-hist. Nr. 7, 1 ff., zum Mahlgleichnis ebda. S. 71. 74. 75. 78.

geistige Umwelt Jesu kennen lernen und in die Kreise Einblick gewinnen, denen seine Gleichnis-Geschichten entstammen.

Aber die Bedeutung der Formgeschichte des Evangeliums für die geschichtliche Beurteilung evangelischer Ueberlieferung ist mit solcher Aufhellung des Zuständlichen keineswegs erschöpft. Ja gerade die formalen Kriterien scheinen mir bestimmt, die subjektive Willkür auszuschalten, die sich erfahrungsgemäß bei der Prüfung der Geschichtlichkeit evangelischer Erzählungen leicht geltend macht. Der unbestimmte Eindruck, daß einigen Geschichten mehr Glaubwürdigkeit zukommt als anderen, läßt sich bei der Unterscheidung zwischen Paradigmen und Novellen genauer festlegen, im Wesen der Ueberlieferung begründen und schließlich zur Gewißheit erheben. Die Paradigmen besitzen in ihrer Verbindung mit der Predigt ein Schutzmittel gegen ungeschichtliche Erweiterungen und andere Verderbnisse; ihre Gattung kann, eben weil schon die einfachste Predigt von Jesus ihrer bedurfte, auf die Augenzeugen-Generation zurückgeführt werden. Auch zeigt unbefangene Lektüre dieser Geschichten, daß ihre Glaubwürdigkeit nicht so schweren Bedenken unterworfen ist wie die der Novellen. Der Eindruck, den viele unbefangene Leser vom evangelischen Lebensbilde Jesu überhaupt davontragen — daß es wahrhaft, menschlich, einfach und ungekünstelt erzählt sei —, dieser Eindruck, den viele Theologen dem Markusevangelium zuschreiben, beruht im Grunde weder auf allen Evangelien noch auf diesem einen, sondern zum guten Teil auf den paradigmatischen Erzählungen allein. Um vom Augenfälligsten zu reden: wunderhafte Elemente finden sich nur ganz vereinzelt in diesen Geschichten. Unter 16 auf S. 21 (und Anm. 1) genannten Paradigmen sind nur 4 Wundergeschichten. Und diese 4 Wunder — die Heilungen des Dämonischen in der Synagoge, des Gelähmten, der verdorrten Hand und des Wassersüchtigen — sind alle so erzählt, daß nicht das Mirakel, sondern Gedanken der Predigt Jesu — in der Mehrzahl der Fälle die Sabbat-Verletzung — im Vordergrund stehen. Und es werden lauter Heilungen berichtet, deren Geschichtlichkeit sich auch in kritischen Zeiten und angesichts der Erfahrungen wissenschaftlicher Therapie nicht völlig von der Hand weisen läßt. Wenn man von religiös

bedingten Heilungsberichten wie denen aus Lourdes und Bad Boll grundsätzlich absieht, so müssen doch die Heilungserfolge bei schweren durch Kriegshysterie bedingten Lähmungen und Sinnes-Störungen als beachtliche Zeugnisse für die Möglichkeit solcher rapiden Kuren angesehen werden. Diese sogenannte Ueberwältigungstherapie [1]) mit ihrer Beeinflussung des Willens, mit der Schnelligkeit des Verlaufs und mit der Größe ihrer Erfolge hat nicht nur Theologen an die Wundergeschichten aus dem Leben Jesu erinnert. Dabei soll der Unterschied zwischen exakter Berichterstattung und erbaulich stilisierter Erzählung gewiß nicht übersehen und die Geschichtlichkeit jeder in einem Paradigma erzählten Heilung erst recht nicht von vornherein behauptet sein; nur über ihre Möglichkeit wird man angesichts jener staunenswerten psychotherapeutischen Heilerfolge optimistisch urteilen dürfen — und auch dieses Urteil stimmt zu den Ergebnissen der stilistischen Untersuchung.

Aber auch das historische Verständnis der größeren Erzählungen, der Novellen, wird durch die Erkenntnis ihrer Form auf eine gesicherte Grundlage gestellt. Bei der Sammlung ihrer stilistischen Kennzeichen festigt und klärt sich der Eindruck einer gewissen Verwandtschaft, den die großen Wunder des Lebens Jesu in dem unbefangenen Leser hervorrufen. Diese Gleichartigkeit hängt mit dem Aufkommen eines neuen Erzählungsstils im Urchristentum zusammen; und diese Entwicklung ist ebenso durch gewisse Bedürfnisse des Christuskults bedingt, der Epiphanien braucht, wie durch die wachsende Freude am farbigen Erzählen, eine Freude, die ein Sichabfinden mit der Welt zur Voraussetzung hat. Die geschichtliche Stellung dieser neuen Art von Jesus zu erzählen läßt sich auch genauer festlegen. Sie schildert Jesus als den Wundermann — das ist früher gezeigt — und rückt Kräfte und Mittel des Wunders in den Vordergrund der Betrachtung. Sie steht dabei völlig im Banne der griechisch-orientalischen Vorstellungen von gottähnlichen Propheten, Magiern, Thaumaturgen; dem vorchristlichen Römertum sind diese Gestalten dagegen fremd [2]). Andererseits

1) Vgl. Willy Hellpach, Die Psychotherapie der Kriegsneurosen, »Der Tag« 1918, Nr. 155 vom 5. Juli.

2) Lembert, Das Wunder bei den römischen Historikern S. 40 f. hebt her-

fehlen den Novellen fast alle die für die Heiligenleben so bezeichnenden Erlebnisse, in denen der Held zur Erhöhung eigenen Glücks oder Ruhmes dauernd Wunderhaftes erfährt[1]). Wohl hat die wilde Tradition außerhalb des Kanons später zu berichten gewußt, daß Feuer aufflammte, als Jesu Leib das Wasser berührte (Justin Dial. 88), und daß die Erde erbebte, als sein Leichnam darauf gelegt wurde (Petr. Ev. VI 21), wohl erzählt die Kindheitslegende des Thomas 9 u. 11, daß der tote Spielkamerad wieder lebendig wird, um für Jesus zu zeugen, und daß der Jesusknabe im Oberkleid Wasser zur Mutter bringt, als ihm der Krug zerbrochen ist. Aber der synoptischen Ueberlieferung, auch den Novellen, sind diese Züge fast noch fremd. Höchstens die wunderbare Errettung in Nazareth (Luk 4 30), die Geschichte vom Feigenbaum (Mk 11 12 ff.) und allenfalls noch die von der Münze im Fischmaul (Mt 17 24—27) würden hierher gehören. Wie die Träger der synoptischen Ueberlieferung im allgemeinen über solche Mirakel dachten, zeigt aber zur Genüge die starke Ablehnung solcher Wunderproben, mit der Jesus in der Versuchungsgeschichte den Gedanken an wunderhafte Sättigung und Herabschweben vom Tempeldach als teuflische Verführung verwirft.

Die synoptischen Novellen sind also nicht, was die wilde Tradition und die Heiligenleben mitunter wurden, Sammelstellen abenteuerlichster Mirakelzüge. Auch diese Erkenntnis dürfte gewissen unbestimmten Eindrücken ästhetischer Art, die der Unbefangene beim Lesen dieser Geschichten erhält, entsprechen und sie zugleich sichern und klären. Diese Zurückhaltung der Novellen gegenüber gewissen Mirakeln verbürgt nun freilich ihre geschichtliche Zuverlässigkeit in keiner Weise. Vielmehr hat die formgeschichtliche Darstellung bereits ergeben und wird eindringende Stilkritik immer wieder erweisen, daß und warum

vor, »daß nach römischem Glauben Gott den Menschen Wunderkräfte nicht verleiht«. Bei den Wundern Vespasians in Alexandria handelt es sich um orientalische Vorstellungen; »lediglich, daß der Wundertäter römischer Kaiser ist, setzt diese Geschichte mit römischem Wesen in Beziehung«.

1) Man lese die nach Peter Toldo (Studien z. vergleichenden Lit.-Gesch. 1901 ff.) von Heinrich Günter, Die christl. Legende des Abendlandes S. 13 f. wiedergegebenen 20 Klassen von Legendenmotiven: nur für ganz wenige unter ihnen lassen sich Beispiele aus den Novellen des Neuen Testaments beibringen.

die Novellen nur mit größter Vorsicht als Geschichtsquellen zu verwerten sind. Sie entbehren des Schutzes, den die Predigt den Paradigmen gewährte, und sie waren dem Eindringen fremder Motive und Gruppen ausgesetzt, da die Gestaltung ihrer Form nicht vom Missionsbedürfnis, sondern von der Erzählerfreude beeinflußt wurde. Im günstigsten Falle sind die Novellen weitergebildete Paradigmen, aber die Beispiele, an denen wir solche Weiterbildungen beobachten können [1]), nötigen uns auch bei dieser Entwicklung mit starken Trübungen, ja mit Verderbnissen des Ursprünglichen zu rechnen. Weit häufiger dürften die Fälle sein, in denen die Novelle durch Verchristlichung fremden Gutes — sei es eines Motivs oder einer ganzen Erzählung — zustande kam. Der Historiker hat von solchen Geschichten keinerlei Ertrag an Tatsachen zu erwarten; eine desto reichere Ausbeute wird dem Sagen- und Märchenforscher zuteil. Seine Arbeit auf diesem Gebiet steht noch in ihren Anfängen, offenbar darum, weil es an der sicheren Abgrenzung fehlte zwischen Erzählungen, bei denen irgendein Zusammenhang mit den Berichten der Augenzeugen von vornherein als wahrscheinlich gelten muß, und anderen, deren Entstehung man aus fremden Einflüssen abzuleiten berechtigt ist. Die formgeschichtliche, auf Stilkritik beruhende Betrachtung versucht diesen Unterschied zu sichern; die Novellen sind es, und nicht die Paradigmen, an denen man die Aneignung nichtchristlicher Motive und Stoffe durch die christlichen Erzähler vor allem wird verfolgen können. Es kommt dabei nicht nur darauf an, Parallelen zu sammeln, sondern auch darauf, die Tendenzen der Aneignung und Umwandlung darzustellen, und durch solche Arbeit dem nichtchristlichen Erzähler wie dem christlichen Nacherzähler sein Recht zu geben. Wenn diese Forschungen planmäßig ausgebaut werden, so wird der Gewinn auch für die geschichtliche Erkenntnis beträchtlich sein. Wir werden die Umwelt des werdenden Christentums immer deutlicher vor uns sehen und werden lernen, welche Stoffkreise den urchristlichen Erzählern zugänglich waren; und es wäre nicht das erste Mal, daß literar-

1) Man denke an die Salbungsgeschichte Mk 14 und ihre erweiterten Formen in Lk 7 und Joh 12.

geschichtliche Wanderungen uns Beziehungen zwischen Völkern und Religionen erschließen lassen würden.

Auch für die innere Geschichte des Christentums ist diese Entwicklung zur Novelle hin sehr bezeichnend. Sie bekundet, was uns auch die im sechsten und siebenten Kapitel besprochene Vermehrung und Ausgestaltung der Spruch-Ueberlieferung gelehrt hat: dieser ganze Prozeß bedeutet nicht nur Trübung des Ursprünglichen, Uebermalung des Echten, Verbildung des Geraden, so gewiß der Historiker der Geschichte Jesu solche Urteile sich nicht nehmen lassen wird, sondern er bedeutet auch eine immer stärkere Einbettung des Christentums in die Welt. Form und Stil der novellistischen Erzählungen, Sprache und Begriffsgut der Offenbarungsworte stammen aus der Welt. Wesentliches ist es, das dabei verloren geht; nicht Geringes aber wird auch gewonnen. Denn nur dieses Gewand sichert den evangelischen Erzählungen und Sprüchen dauernde Werbekraft. Nur dank dieser innerlich notwendigen Entwicklung vermochten diese unliterarischen und halbliterarischen Texte Literatur zu werden und sich als Literatur in einzigartiger Weise durchzusetzen.

Sachregister.

Stellenregister.

Einzelne Stellen

Andere christliche Schriften

Jüdisches Schrifttum

Griechisches Schrifttum

Lateinisches Schrifttum

Dibelius
Formgeschichte
des evangelium
708999

JUL 27 '41	Gross
JUL 31 '41	Snell
SEP 30 '42	D. J. Wiens
OCT 14 '42	3435 Van Buren St.
NOV 9 1946	
DEC 28	
AUG 19 1946	
JUL 29 1949	
AUG 12 1949	
AUG 12 1949	RENEWED
AUG 26 1949	
21 19	
MAY 5 1965	